Digitized by Google

Phil 203 g

~~203 g Phil.~~

EEK GENT

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Kritik

der

theoretiſchen Philoſophie

von

Gottlob Ernſt Schulze,
Hofrath und Profeſſor in Helmſtädt.

Erſter Band.

Hamburg,
bey Carl Ernſt Bohn.
1801.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'UNIVERSITÉ
DE GAND.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dem

Durchlauchtigſten Herzoge und Herrn,

Herrn

Carl Wilhelm Ferdinand

regierenden Herzoge zu Braunſchweig-Lüneburg.

Meinem gnädigſten Herzoge und Herrn.

Digitized by Google

Digitized by Google

Durchlauchtigſter Herzog,

Gnädigſter Fürſt und Herr,

Die Beweiſe von Gnade und Huld, womit Ew. Herzogliche Durchlaucht mich in einem vorzüglichen Grade auszuzeichnen geruhet haben, ſind von mir immer als eben ſo viele Aufforderungen verehrt worden, alle meine

Kräfte

Digitized by Google

Kräfte auf die Berichtigung menſchlicher Er-
kenntniſſe zu verwenden. Zwar fühle ich es
ſehr wohl, daß ich nie im Stande ſeyn wer-
de, dem gnädigſten Zutrauen zu mir völlig zu
entſprechen, welches Höchſtdieſelben durch
jene Beweiſe zu erkennen gegeben haben. Al-
lein ganz verachtungswürdig würde ich mir in
meinen eigenen Augen vorkommen, wenn ich
nicht zum wenigſten den ernſtlichen Vorſatz,
dieſes Zutrauens würdig zu werden, an den
Tag legte.

Dieſe

Digitized by Google

Dieſe Geſinnungen, die mich meine ganze Lebenszeit hindurch begleiten werden, haben auf den Entwurf und auf die Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift ſo vielen Einfluß gehabt, daß ich glaubte, es auch wagen zu dürfen, ſolche öffentlich zu bekennen, und Ew. Herzogliche Durchlaucht zu bitten, mir gnädigſt zu erlauben, daß ich Höchſtdenſelben dieſe Prüfung der wichtigſten Syſteme in der theoretiſchen Philoſophie weihe. Da Höchſtderoſelben Blicken der Zuſammenhang nicht ent-

entgangen iſt, in welchem die ſpeculative Philo-
ſophie und deren Bearbeitung mit der Cultur
des menſchlichen Geiſtes zu allen Zeiten, und be-
ſonders auch neuerlich geſtanden hat; ſo hoffte
ich hierin einen Entſchuldigungsgrund mehr für
meine Dreiſtigkeit anzutreffen.

Möchte doch der Staat, deſſen Unterthan
geworden zu ſeyn ich immer für das glücklichſte
Ereigniß meines Lebens anſehen werde, in Ew.
Herzoglichen Durchlaucht Perſon bis

in

in die entfernteſten Jahre den eifrigſten Beſchüt-
zer ſeiner glücklichen Verfaſſung, und den thätig-
ſten Beförderer ſeines blühenden, durch **Höchſt-
deroſelben** großmuthsvolle uud beyſpielloſe
Entſagung gegen jede Zerrüttung geſicherten Wohl-
ſtandes beſitzen! Möchte auch dem Reiche der Wiſ-
ſenſchaften das Glück zu Theil werden, daß der
Plan, welchen zum Beſten derſelben die erhabene,
das Wohl der Menſchheit vor Augen habende
Weisheit Ew. **Herzoglichen Durchlaucht**
entworfen hat, zur Ausführung käme!

Mit

Mit den Geſinnungen der tiefſten Vereh-
rung verharre ich bis an das Ende meines Lebens

Ew. Herzoglichen Durchlaucht

Helmſtädt,
den 18ten Auguſt
1800.

unterthänigſt gehorſamſter
Gottlob Ernſt Schulze.

Vorrede.

Die vorzüglichſte Abſicht dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie geht dahin, auf eine einleuchtende und in ſo weit, als es nöthig ſchien, vollſtändige Art darzuthun, daß die Erklärungen des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen, durch welche man in den neuern Zeiten der Metaphyſik ſichere Fundamente verſchaffen, oder wohl gar den eigenthümlichen Zweck dieſer Wiſſenſchaft vollkommen erreichen zu können gemeint hat, Unternehmungen ſind, bey denen, weil ſie auf Einbildungen beruhen, die menſchliche Vernunft an realen Einſichten gänzlich leer ausgegangen, und das in der Metaphyſik von jeher übliche Spielwerk mit bloßen Begriffen nur auf eine etwas veränderte Art fortgeſetzt worden iſt.

Es

Es iſt ſchon dreiſt und anmaßend, ſich zum Reformator einer Wiſſenſchaft aufwerfen zu wollen. Aber ſo viel ſich herauszunehmen, und eine Unterſuchung, worauf als auf das Wichtigſte, womit ſich menſchliche Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche beſchäftigen kann, ſchon länger als ein ganzes Jahrhundert hindurch ſcharfſinnige, und wegen ihrer mancherley Verdienſte um die Cultur des menſchlichen Verſtandes achtungswürdige Männer ihr Talent und ihre Zeit verwendet haben, für ein bloßes Spielwerk zu erklären, bey dem man ſich ſelbſt nicht recht verſtanden hat; das ſcheint faſt nur der Einfall einer aus grobem Eigendünkel herrührenden Geiſtesblindheit ſeyn zu können. Es ſteht daher wohl zu erwarten, daß mancher Kenner der Weisheit der neuern Metaphyſik, vorzüglich wenn er eben erſt durch viele Mühe und Anſtrengung die Formeln und Kunſtwörter einer beſondern Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen auswendig gelernt haben ſollte, mit der Einſicht des Hauptzweckes dieſer Kritik auch zugleich den Entſchluß faßt, ſie ungeleſen bey Seite zu legen. Inzwiſchen glaube ich doch auch das Unterfangen, welches dieſelbe enthält, bey allen denen, die eine Behauptung nicht ſogleich deßwegen, weil ſie anmaßend und neu ausſieht, verwerfen, und vielleicht in Anſehung der Bemühungen, eine wiſſenſchaftliche

Me=

Metaphyſik durch Angabe der Quellen der menſchlichen Erkenntniß von Dingen zu begründen, ſchon gefunden haben, daß ſolche die Vernunft nicht gänzlich befriedigen, hinlänglich rechtfertigen zu können.

Es iſt doch eben nichts Unerhörtes, daß die menſchliche Vernunft, nachdem ſie ſich ſchon Jahrhunderte hindurch mit der Erforſchung eines Gegenſtandes beſchäftiget hatte, und derſelben bereits die Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft ertheilt zu haben meinte, als ſie die Natur dieſes Gegenſtandes reiflicher erwog, und ihr Vermögen zu einer Erkenntniß deſſelben der Schätzung unterwarf, zu der deutlichen Einſicht gelangte, daß er ganz und gar außer ihrem Geſichtskreiſe liege. Und beſonders iſt es in Anſehung der Metaphyſik ſchon mehr als ein Mahl der Fall geweſen, daß die Vernunft glaubte, ein Licht entdeckt zu haben, welches das ganze Gebieth dieſer vorgeblichen Wiſſenſchaft beleuchte, und jeden darin befindlichen Gegenſtand in ſeiner wahren Geſtalt kennbar mache, das aber am Ende, und nachdem ſie es in der Nähe betrachtet hatte, von ihr ſelbſt als ein trügliches Irrlicht befunden wurde. Es könnte alſo wohl auch ſeyn, daß der Entdeckung der Quellen der menſchlichen Erkenntniß von Dingen, auf welche die neuern Metaphyſiker mit ſo großem Eifer ausgegan-

gen

gen ſind, eine Selbſttäuſchung zum Grunde läge, und es würde alſo kein geringes Verdienſt ausmachen, dieſe Selbſttäuſchung mit ſammt den Gründen derſelben aufgedeckt, und dadurch die menſchliche Vernunft vor Verirrungen einer gewiſſen Art ſicher geſtellt zu haben.

Was aber die Achtung anbetrifft, die man Männern ſchuldig iſt, welche ſich um die Erweiterung und Berichtigung der menſchlichen Erkenntniſſe verdient gemacht haben; ſo wird ja dieſe Achtung nicht dadurch zu erkennen gegeben, daß man die Lehren derſelben als Offenbarungen aufnimmt, und ſein eigenes Urtheil ihrer Autorität unterwirft, ſondern nur dadurch, daß man den Eifer, mit welchem dieſe Männer die menſchliche Vernunft von Vorurtheilen und Irrthümern zu reinigen ſuchten, ſich zum Fürbilde macht, und eben ſo, wie ſie ſelbſt, das menſchliche Fürwahrhalten als das Product einer unvollkommenen Natur betrachtet, welches allemahl noch einer ſorgfältigen Prüfung bedarf, um darin das Gute von dem Schlechten abſondern und unterſcheiden zu können. Denn nur auf dieſe Art kann der Zweck, welchen ſolche Männer bey ihren Unternehmungen hatten, und vernünftiger Weiſe haben konnten, ganz gewiß befördert werden; durch eine blinde Unterwerfung unſerer Urtheile unter die Einſich-

ten

ten ihres Verſtandes wird er hingegen nur vereitelt und rückgängig gemacht.

Daß man nun bey der Aufſuchung der Wahrheit glücklich iſt, das hängt nicht immer bloß vom Beſitze großer Talente ab; ſondern wer bey dieſer Aufſuchung keine Mühe ſcheuet, und eine nicht ganz fehlerhafte Methode befolgt, der kann immer ſichere Rechnung darauf machen, daß ſeine Bemühung gute Früchte tragen werde.

Wenn daher der Leſer finden wird, daß in dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie diejenigen Erklärungen des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß, welche zu allererſt von Männern aufgeſtellt worden ſind, auf die das menſchliche Geſchlecht mit Recht ſtolz ſeyn kann, ſämmtlich beſtritten und als völlig grundlos verworfen werden; ſo mag er nur nicht ſofort ihrem Verfaſſer die Eitelkeit, ſich dieſen Männern in Anſehung der Talente, des Scharfſinnes und des Beſitzes mannigfaltiger Erkenntniſſe gleich ſtellen, oder gar die Vermeſſenheit beylegen, ſich in Anſehung dieſer Stücke über ſie noch erheben zu wollen. Was auch ſonſt dieſer Verfaſſer für Fehler an ſich haben mag, ſo kann er doch verſichern, von den eben genannten frey zu ſeyn, und hat zum wenigſten ſich immer bemüht, da-

von

von befreyet zu bleiben. Der Leſer möge daher das, was in dem gegenwärtigen Werke Gutes und Wahres enthalten ſeyn ſollte, nur immer ganz vorzüglich für eine Frucht anſehen, welche durch das Studium der Schriften derjenigen Philoſophen, deren Meinung vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß darin widerlegt wird, erzeugt und zur Reiſe gebracht worden iſt. Und wenn eine Unterſuchung ſchon von mehreren ſelbſtdenkenden Köpfen bearbeitet, und von ihren mannigfaltigen Seiten beleuchtet worden iſt; ſo kann auch wohl derjenige, der vielleicht nicht im Stande geweſen wäre, dieſelbe zuerſt in Gang zu bringen, oder auf eine poſitive Art zu erweitern, wenn er ſie nur mit gehörigem Eifer prüft und fortſetzt, und dabey nicht ohne die nöthigen Vorbereitungen zu Werke geht, hoffen, ſolche ihrem Abſchluſſe näher zu bringen, als es ihren Urhebern gelungen iſt. Sollte daher auch das Reſultat ſeines Nachdenkens demjenigen gänzlich widerſprechen, was andere vor ihm durch dieſe Unterſuchung als Wahrheit gefunden haben wollen; ſo braucht er doch deßhalb jenes Reſultat nicht ſofort für eine bloß ſubjective Täuſchung zu halten, im Falle er ſichs nur bewußt iſt, durch ſorgfältig geprüfte Gründe darauf geführt worden zu ſeyn.

Wenn

Wenn wir aber erklärt haben: Dieſe Kritik ſolle eine vollſtändige Prüfung der Erklärungen des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe, welche man bisher aufgeſtellt hat, enthalten; ſo iſt dieß nicht ſo auszulegen, als wenn dadurch auch zu verſtehen gegeben worden ſey, daß alles, was in die Unterſuchungen des gegenwärtigen Werkes aufgenommen worden iſt, in einer erſchöpfenden, und dem Verfaſſer deſſelben ſelbſt genug thuenden Vollſtändigkeit ausgeführt worden ſey. Daß Behauptungen auf keine Wahrheit Anſprüche machen können, das läßt ſich oft leicht und hinreichend darthun, ohne daß man deßhalb auch ſchon das an die Stelle dieſer Behauptungen zu ſetzende Wahre ausfindig gemacht hat. Nun bin ich in dieſer Kritik nicht allein bemüht geweſen, die Irrwege, auf welche die realiſtiſche und idealiſtiſche Metaphyſik gerathen iſt, anzugeben; ſondern ich habe auch vielfältig auf die natürliche, und allerdings erforſchbare Einrichtung der menſchlichen Erkenntnißfähigkeit aufmerkſam gemacht, den Unterſchied der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniſſe zu erörtern geſucht, und das, was mit gewiſſen Erkenntniſſen im Bewußtſeyn der-

ſelben vereinigt iſt, anzugeben mir angelegen ſeyn laſſen. Vorzüglich in Anſehung deſſen nun, was zu dieſen leztern Betrachtungen gehört, finde ich das gegenwärtige Werk noch mit ſehr vielen Mängeln behaftet. Und obgleich von Nachforſchungen ſolcher Art jederzeit wird geſagt werden müſſen: Multum adhuc reſtat operis, multumque reſtabit; nec ulli nato post mille ſaecula praecludetur occaſio aliquid adhuc adjiciendi; ſo bin ich doch weit davon entfernt, hierdurch jene Mängel völlig entſchuldigen zu wollen. Weil es mir aber vorkam, als wenn die Zeitumſtände und die Beſchaffenheit der jetzigen Streithändel in der philoſophiſchen Welt eine Prüfung ihrer Quellen und Beſchaffenheiten ganz vorzüglich nöthig machten, und da ich glaubte, daß die für die Hauptabſicht dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie weſentlichen Unterſuchungen doch ſo weit von mir gebracht worden ſeyen, daß ſie wohl dem Publicum zur Prüfung und Beurtheilung vorgelegt werden könnten: So beſtimmte mich dieß, den mehrmahls gefaßten Entſchluß, die in dieſer Kritik angefangenen Nachforſchungen nur dann erſt öffentlich bekannt zu machen, nachdem ich ihnen

eine

eine mir ſelbſt Genüge thuende Vollendung ertheilt hätte, wieder aufzugeben, und mich einſtweilen mit dem Nutzen zu begnügen, den die Aufdeckung der Mängel der metaphyſiſchen Syſteme des Realismus und Idealismus vermöge der gegenwärtigen Lage der Dinge in der Philoſophie ſtiften könnte.

Worüber ſich wohl viele Leſer dieſer Kritik am meiſten beſchweren dürften, das iſt die Ausführlichkeit, womit in derſelben die Syſteme der realiſtiſchen und idealiſtiſchen Metaphyſik geprüft worden ſind, welche Ausführlichkeit mancher ſogar für unnütze Weitſchweifigkeit anſehen dürfte. Nun iſt es allerdings wahr, daß wenn mein Zweck bloß der geweſen wäre, von der Ungültigkeit jener Syſteme einige Ueberzeugung hervorzubringen, ich zu dieſem Zwecke auf einem weit kürzern Wege hätte gelangen können. Ich durfte nähmlich nur einige ziemlich allgemein angenommene Principien aufſtellen, dieſelben entwickeln, auf das, was jene Syſteme von den Quellen menſchlicher Erkenntniſſe zu wiſſen vorgeben, anwenden, und

 die-

dieſer Zweck würde auch wohl erreicht worden ſeyn. Allein durch ein ſolches Verfahren würde nimmermehr eine vollſtändige und vollkommen ſichere Einſicht von dem, was nun ſchon über ein ganzes Jahrhundert hindurch in der Metaphyſik hauptſächlich getrieben worden iſt, entſtanden ſeyn. Die Vorurtheile, die im Gebiethe dieſer Wiſſenſchaft herrſchend ſind (wie z. B. das Vorurtheil, daß alles menſchliche Erkennen aus einem Vorſtellen beſtehe), haben bey vielen ſo tiefe Wurzeln geſchlagen, daß man ſie von allen ihren Seiten betrachten, und bis zu dem erſten Urſprunge (der etwas tief verborgen liegt) verfolgen muß, wenn ſie ſollen zerſtört werden. Auch ſind die Argumente, womit die Lehren von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſſe neuerlich unterſtützt worden ſind, von ſo ſubtiler Art, daß es nicht jedermanns Sache iſt, den wahren Gehalt und Werth derſelben auf eine die Vernunft überzeugende Art ausfindig zu machen. Ich hielt mich aber dazu verpflichtet, bey dem gegenwärtigen Werke nicht bloß auf die Philoſophen von Profeſſion, ſondern auch auf die Bedürfniſſe einer andern Claſſe ehrwürdiger Männer Rückſicht zu nehmen.

Deutſch-

Deutſchland hat nähmlich das Glück, eine große Anzahl von Gelehrten zu beſitzen, die zwar nicht ausſchließlich auf die Bearbeitung der Philoſophie ihre Talente und ihre Zeit verwenden, für die aber doch das Neue, was im Gebiethe dieſer Wiſſenſchaft entdeckt worden ſeyn ſoll, weil es auf Berichtigung der menſchlichen Erkenntniſſe und auf Wahrheit Anſprüche macht, Intereſſe genug hat, um ſich darum zu bekümmern, und davon, ſo viel, wie möglich iſt, bey der Bearbeitung der übrigen Zweige menſchlicher Einſichten Gebrauch zu machen. Für dieſe Claſſe der Beförderer der Cultur der menſchlichen Vernunft iſt nun bey der neueſten Philoſophie ſo wenig geſorgt worden, daß den Mitgliedern derſelben, wenn ſie anders ihre Berufsgeſchäfte nicht aufgeben und ſich allein mit ſpeculativer Philoſophie beſchäftigen wollen, der Sinn und die Tendenz derſelben ein unauflösbares Geheimniß bleiben muß. Nun will ich nicht hoffen, daß man etwa die Bearbeitung der Philoſophie nach der alten Eintheilung derſelben in die eſoteriſche und exoteriſche wird billigen, und wieder in Gang bringen wollen. Denn Wahrheit iſt ein Gemeingut für alle Menſchen,

das nicht ausſchließlich von den Anhängern einer gewiſſen Secte beſeſſen werden ſoll. Auch läßt ſich echte Weisheit allgemein mittheilen, und man kann immer ziemlich ſicher darauf rechnen, daß, wenn die Adepten, oder, wie ſie lieber genannt ſeyn wollen, die Repräſentanten der auf ſpeculative Art philoſophirenden (d. h. die Exiſtenz und die Eigenſchaften der Dinge aus lauter Begriffen herausklaubenden) Vernunft verſichern, ihre Einſicht dringe in die verborgenſten Geheimniſſe der Natur zu tief ein, um allgemein verſtändlich zu ſeyn, dieſe Einſicht alsdann mehrentheils nur ein Gemiſch verworrener Begriffe und dunkeler Gefühle ſey, bey dem deſſen Urheber ſich eben ſo wenig etwas Beſtimmtes gedacht hat, als andere Menſchen dabey denken können. Sollten aber meine Unterſuchungen über die neueſte Bearbeitung der theoretiſchen Philoſophie ſo beſchaffen ſeyn, daß alle, welche im Stande ſind, der Zergliederung abſtracter Begriffe und der Ableitung beſonderer Grundſätze aus höhern und allgemeinern zu folgen, ein Urtheil über dieſe Philoſophie, und über den Werth und Gebrauch der Einſichten, welche ſie anbiethet, zu fällen: So ſchien es mir

nöthig

nöthig zu ſeyn, zuvörderſt die Abſichten und Erforderniſſe einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik anzugeben, ferner wie dieſelbe aus einer Erforſchung des höchſten Grundes der Exiſtenz der Dinge in eine Erforſchung der höchſten Gründe unſerer Erkenntniß dieſer Dinge verwandelt worden ſey, zu zeigen, hierauf die Darſtellung der Denkarten über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe folgen zu laſſen, und endlich den Syſtemen über das Entſtehen menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen in ihren Grund- Lehr- und Folgeſätzen Schritt für Schritt nachzugehen, und jeden dieſer Sätze ſorgfältig zu beleuchten. Die Abſicht, allgemein verſtändlich zu ſeyn, gab mir auch dazu Anlaß, manche Unterſuchungen anzuſtellen, die allenfalls wohl hätten wegbleiben können, wenn ich bey dieſem Werke immer nur Philoſophen von Profeſſion als meine Leſer vor Augen gehabt hätte.

Bey dem Vortrage der in dieſem Werke angeſtellten Unterſuchungen habe ich mich der Deutlichkeit und Beſtimmtheit ganz hauptſächlich befleißigt. Die

Blu-

Blumen der Beredtſamkeit ſind nähmlich in den Verhandlungen über die Fragen, welche die ſpeculative Philoſophie aufgeworfen hat, ſehr übel angebracht, denn ſie leiten gemeiniglich die Vernunft, die bey dieſen Fragen alles allein nach deutlichen Begriffen und ſichern Grundſätzen zu entſcheiden hat, irre, und bewirken, daß ſich die Phantaſie in das der Vernunft gebührende Geſchäft miſcht, und die Beſtimmtheit der Begriffe durch das Schwankende ihrer Bilder verdrängt. Wenn es daher auch in meinem Vermögen geſtanden hätte, den Vortrag der in dieſer Kritik angeſtellten Unterſuchungen durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen; ſo würde ich doch hiervon keinen Gebrauch gemacht haben, weil es mir hauptſächlich darum zu thun war, ſolchen Leſern, für welche die Streithändel in der Metaphyſik ſchon einiges Intereſſe haben, die Quellen, den Inhalt und die Entſcheidungsgründe dieſer Streithändel in einer ſolchen Deutlichkeit und Beſtimmtheit anzugeben, daß ſie ſelbſt ein ſicheres, und ihre Vernunft befriedigendes Urtheil darüber abfaſſen können.

Was den erſten Band dieſer Kritik beſonders an-betrifft, ſo finde ich nicht für nöthig, in Anſehung des erſten und dritten Theiles in demſelben etwas zu erin-nern. Aber in Anſehung des zweyten Theils muß ich einige Bemerkungen beyfügen.

Bey der Darſtellung der realiſtiſchen und ideali-ſtiſchen Syſteme in der Metaphyſik iſt es meine Haupt-abſicht geweſen, dasjenige anzugeben, was in dieſen Syſtemen auf die Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen Beziehung hat, mit dieſer Erklärung in unmittelbarer Verbindung ſteht, oder darüber doch einiges Licht verbreitet. Da nun über Lockens und Leibnitzens Meinung vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß nie ein erheb-licher Streit Statt gefunden hat, ſo ſchien es mir nicht nöthig, mich überall ſtrenge an die Worte zu binden, wodurch ſie ihre Philoſopheme ausgedruckt und angegeben haben; ſondern ich glaubte, nur darauf ſehen zu müſſen, daß der Sinn ihrer Lehren deutlich

ange-

angegeben, und keines der Stücke, worauf bey dieſen Lehren, um ſie richtig verſtehen und beurtheilen zu können, Rückſicht zu nehmen iſt, mit Stillſchweigen übergangen würde. *)

Auf

*) Der Eintheilung in Paragraphen habe ich mich bey der Darſtellung der Syſteme des Realismus und Idealismus vorzüglich deßwegen bedient, weil ſie mich in den Stand ſetzte, in der Prüfung dieſer Syſteme diejenigen Lehren derſelben ganz genau nachweiſen zu können, worauf die Prüfung gerichtet iſt. Den Paragraphen habe ich aber die Nachweiſung auf diejenige Stelle der Schrift, woraus deſſen Inhalt gezogen worden iſt, zu dem Behufe beygefügt, damit der Leſer, im Falle ihm etwa gegen die Echtheit dieſes Inhalts Zweifel beykommen ſollten, alles ſogleich ſelbſt zu unterſuchen im Stande wäre. Wenn übrigens bey einem Paragraphen die

Nach-

Auf dieſelbe Art konnte ich aber nicht bey der Angabe des Syſtems des transſcendentalen Idealismus, wie es von deſſen Urheber in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellt und beſtimmt worden iſt, verfahren. Denn bekanntlich iſt der Streit, was denn eigentlich wohl der Sinn der Hauptlehren dieſer Kritik ſey, ob er gleich nunmehr ſchon faſt zwanzig Jahre lang mit der größten Lebhaftigkeit geführt worden iſt, noch nicht völlig beendigt. Es ſchien mir daher nöthig, in der Darſtellung des transſcendentalen Idealismus die Worte, worin deſſen Urheber ſeine Gedanken ſelbſt aufgeſtellt hat, überall beyzubehalten, und mich in Rückſicht der Verdeutlichung der Lehren deſſelben zuvörderſt darauf einzuſchränken, daß ich ſie, wo ich es für nützlich hielt, in einer leichter faßlichen Ordnung, und getrennt von allem, was nicht zu den Hauptmomenten in derſelben gehört,

an=

Nachweiſung fehlt, und derſelbe nicht etwa bloß einen Uebergang zu den darauf folgenden Lehren enthält; ſo wird man ſie bey den zunächſt folgenden Paragraphen angegeben finden.

anzeigte *). Zum wenigſten habe ich immer gefunden, daß der Schlüſſel zu den Räthſeln der Vernunft-Kritik in dieſem Werke ſelbſt, und in den übrigen Schriften ſeines Verfaſſers geſucht werden muß. Nun wird man vielleicht anführen, daß der Dunkelheit der Lehren der Vernunft-Kritik, die aus der Weitläuftigkeit dieſes Werkes entſpringt, in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik durch ihren Urheber ſelbſt abgeholfen worden ſey, daß alſo dieſe Prolegomena der Prüfung des transſcendentalen Idealismus, wie

*) Es kommen in der Kritik der reinen Vernunft bey den ſchwerſten Lehren derſelben ſehr ausführliche Erläuterungen derſelben vor. So wichtig aber auch dieſe Erläuterungen für das Verſtändniß jener Lehren ſind, ſo können ſie doch bey demjenigen Leſer, der die Hauptpuncte in dem Syſteme des transſcendentalen Idealismus und den Zuſammenhang derſelben noch nicht inne hat, leicht dazu Veranlaſſung geben, daß deſſen Aufmerkſamkeit von der Hauptſache

wie auch in denſelben vorgeſchlagen worden iſt *), hätten zum Grunde gelegt werden können. Allein obgleich die Prolegomena ſehr wichtige erläuternde Zuſätze zur Kritik der reinen Vernunft enthalten, und allerdings das Verſtehen dieſer durch die Angabe ihrer Hauptmomente ſehr erleichtern; ſo konnte ich doch nach meinen Abſichten bey dem gegenwärtigen Werke die Prüfung des transſcendentalen Idealismus nicht auf dasjenige einſchränken, was von dieſem Idealismus in den Prolegomenen angeführt worden iſt. Das Syſtem der Vernunft-Kritik iſt nähmlich durch und durch eine Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe von Dingen, und eine Beſtimmung des Gebrauches der vorgeblich im Gemüthe ſelbſt a priori vorhandenen Bedingungen jener Erkenntniſſe. Es mußte

ihr abgezogen wird. Es trägt daher ſchon viel zum Verſtändniß der Vernunft-Kritik bey, daß man eine ſolche Zerſtreuung der Aufmerkſamkeit verhindert.

*) S. 16. und 218.

mußte alſo alles, was in der Kritik dieſen Bedingungen beygezählt worden iſt, nebſt den Gründen, um derentwillen es ihnen beygezählt wird, der Prüfung unterworfen werden. Hiervon iſt aber oft nur der geringſte Theil in den Prolegomenen angegeben, und darin, um Wiederhohlungen deſſen, was die Vernunft-Kritik bereits enthält, zu vermeiden, bloß auf dieſe verwieſen worden. Meinen Abſichten bey dem gegenwärtigen Werke konnte alſo nur eine ſolche Darſtellung des transſcendentalen Idealismus angemeſſen ſeyn, in welcher, was die Prolegomena mit größerer Deutlichkeit angeben, mit dem verbunden worden war, was in der Kritik der reinen Vernunft mit mehrerer Ausführlichkeit in Anſehung der Beweisgründe der Lehren dieſes Idealismus enthalten iſt. Auch durfte ich nicht unterlaſſen, diejenigen Stellen in den verſchiedenen Schriften des Verfaſſers der Vernunft-Kritik, welche über gewiſſe Lehren dieſer Kritik einiges Licht verbreiten, zu benutzen und anzuführen, oder doch darauf in den Anmerkungen zu verweiſen. Was mir aber ſonſt zur Erläuterung jener Lehren dienlich und nöthig ſchien, habe ich alles der Prüfung derſelben

im

im zweyten Bande dieſes Werkes beyzufügen für nützlicher gehalten.

Ich kann übrigens nicht glauben, daß eine freymüthige, und bis zu den letzten Quellen der metaphyſiſchen Lehren vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß eindringende Prüfung derſelben Schaden zu ſtiften im Stande ſey. Und ſollte auch in einer ſolchen Prüfung manches auf falſche Vorausſetzungen und Fehlſchlüſſe geſtützt worden ſeyn, ſo bin ich überzeugt, daß in unſern aufgeklärten Zeiten niemand leicht ſchädliche Blendwerke auf die Dauer erregen könne, indem gewiß gar bald ſich jemand finden dürfte, der dieſe Blendwerke mit ſammt den Quellen derſelben ausfindig macht, und dadurch den Schein von Wahrheit, der ſolche umgibt, gänzlich zerſtört. Da wir uns aber dem Ablaufe eines Jahrhunderts genähert haben, das auch in Anſehung der mancherley Verſuche, die menſchliche Erkenntniß von Dingen begreiflich zu machen, merkwürdig genug iſt; ſo ſollte dieß wohl, wie mich däucht, eine Aufforderung mehr ſeyn, eben jetzt den

Ge-

Gewinn, den dieſe Verſuche für die Berichtigung und Erweiterung der Erkenntniſſe der menſchlichen Vernunft abgeworfen haben, einer ſorgfältigen Schätzung zu unterwerfen, und darnach Maßregeln für die Beſchäftigung mit den Fragen dieſes Theiles der Philoſophie im neuen Jahrhunderte zu ergreifen.

Helmſtädt im Auguſt 1800.

Inhalt
des
Erſten Bandes.

Einleitung. — — — Seite 4

Erſter Theil.
Von dem Zwecken der Philoſophie überhaupt und der theoretiſchen Philoſophie ins beſondere.

Erſter Abſchnitt.
Von den weſentlichen Merkmahlen einer theoretiſchen Philoſophie. — 10

Zweyter Abſchnitt.
Von der Beſchaffenheit abſoluter Grundſätze für die Philoſophie. — 44

Dritter Abſchnitt.
Von den Zwecken der theoretiſchen Philoſophie. — 51

Anhang.
Von der Ueberzeugung, dem Wiſſen und Glauben. — 75

Zweyter Theil.

Darſtellung der Syſteme des realiſtiſchen und idealiſtiſchen Dogmatismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung.

Von den verſchiedenen Arten des Dogmatismus in der theoretiſchen Philoſophie. Seite 86

Erſtes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des realiſtiſchen Dogmatismus in der Metaphyſik. — 112

Erſte Abtheilung.

Darſtellung des Lockiſchen Senſual-Syſtems. — 113

Zweyte Abtheilung.

Darſtellung des Leibnitziſchen Rationalismus. — 141

Zweytes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des transſcendentalen Idealismus der Vernunft-Kritik. — 172

Einleitung.

Die Metaphyſik bedarf einer Wiſſenſchaft, in welcher die Möglichkeit, der Umfang und Gebrauch al-
ler

ler Erkenntniſſe a priori beſtimmt wird, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eine Kritik der reinen Vernunft. Seite 173

Erſtes Hauptſtück.

Transſcendentale Aeſthetik, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt reine Mathematik möglich?

Erſter Abſchnitt.

Die reine Mathematik enthält nothwendige ſynthetiſche Urtheile. — 193

Zweyter Abſchnitt.

Wie ſind die ſynthetiſchen Urtheile der reinen Mathematik möglich? — 197

Dritter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes vom Raume. — 206

Vierter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität der Vorſtellung vom Raume. — 210

Fünfter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes der Zeit. — 216

Sechſter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität des Begriffes der Zeit. Seite 220

Siebenter Abſchnitt.

Beſtätigung der Theorie vom Raume und von der Zeit. — Ueber die objective Realität und Conſtruction der Begriffe der reinen Mathematik. — 225

Achter Abſchnitt.

Transſcendentaler oder kritiſcher Idealismus. — 236

Zweytes Hauptſtück.

Transſcendentale Analytik des reinen Verſtandes, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Erſter Abſchnitt.

Es giebt eine reine Naturwiſſenſchaft, und dieſe enthält nothwendige ſynthetiſche Urtheile. — 249

Zweyter Abſchnitt.

Wie iſt von den Geſetzen der Gegenſtände der Erfahrung eine Erkenntniß a priori möglich? — 253

Dritter Abſchnitt.

Anweiſung zur Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe. — 263

Vier

Vierter Abſchnitt.

Von den Kategorien. Seite 267

Fünfter Abſchnitt.

Deduction der Kategorien, oder über die Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf Gegenſtände der Erfahrung. — 275

Sechſter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Erkenntniß unſers vorſtellenden Subjectes. — 311

Siebenter Abſchnitt.

Schematismus der Kategorien. — 319

Achter Abſchnitt.

Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes. — 328

Neunter Abſchnitt.

Widerlegung des Humiſchen Skepticismus, und des materialen Idealismus. — 375

Zehnter Abſchnitt.

Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Sinnenweſen und Verſtandesweſen. — 388

Eilfter Abſchnitt.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen. Seite 399

Zwölfter Abſchnitt.

Die oberſte Geſetzgebung der Natur iſt in unſerm Verſtande enthalten. — 411

Drittes Hauptſtück.

Transſcendentale Dialektik der reinen Vernunft, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

Erſter Abſchnitt.

Vom transſcendentalen Scheine in der Metaphyſik. — 422

Zweyter Abſchnitt.

Von der Vernunft überhaupt, und von dem logiſchen und reinen Gebrauche derſelben. — 427

Dritter Abſchnitt.

Von dem Urſprunge, der Verſchiedenheit und dem Zwecke der transſcendentalen Ideen. — 437

Vierter Abſchnitt.

Von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft überhaupt. — 449

Fünf-

Fünfter Abſchnitt.

Transſcendentaler Paralogismus der reinen Vernunft. Seite 451

Sechſter Abſchnitt.

Antinomien der reinen Vernunft. — 467

Siebenter Abſchnitt.

Transſcendentales Ideal der reinen Vernunft. — 521

Achter Abſchnitt.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft. — 567

Neunter Abſchnitt.

Gränzbeſtimmung der reinen Vernunft. — 571

Zehnter Abſchnitt.

Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich? — 579

Dritter Theil.

Darſtellung des Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung. — 583

Erſter Abſchnitt.

Von dem Objecte, den Gränzen und der Quelle des Skepticismus in der Metaphyſik. — 588

Zwey=

Zweyter Abſchnitt.

Von den allgemeinen Gründen des Skepticismus. — Unmöglichkeit einer Erklärung des Urſprunges menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen. Seite 610

Dritter Abſchnitt.

Vertheidigung des Skepticismus gegen die Beſchuldigung, daß er keinen die menſchliche Vernunft intereſſirenden Zweck habe, daß er ein vorzügliches Mittel der Cultur des menſchlichen Verſtandes unwirkſam mache, daß er die Fundamente der Moral und Religion untergrabe, und daß er endlich zum wenigſten mittelbarer Weiſe die Schwärmerey befördere. — 659

Der

Kritik

der

theoretiſchen Philoſophie

Erſter Band.

Darſtellung des Zwecks der theoretiſchen Philoſophie und der über deſſen Erreichbarkeit möglichen Denkarten.

Digitized by Google

Einleitung.

Wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geſchöpft worden ſeyn ſoll, ſich keinen allgemeinen und dauerhaften Beyfall verſchaffen kann; wenn die Bearbeiter derſelben im beſtändigen Widerſpruche mit einander ſtehen, und der eine das für groben Irrthum erklärt, was der andere als die zuverläßigſte Wahrheit anpreißt; wenn endlich jeder neue Verſuch, dieſer Erkenntniß die Feſtigkeit einer Wiſſenſchaft zu ertheilen, mißlingt, und anſtatt den Streitigkeiten, die über die Richtigkeit derſelben ſtatt finden, ein Ende zu machen, nur zu neuen Streitigkeiten Anlaß giebt: So läßt ſich hieraus ſchon mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufſuchung einer ſolchen Erkenntniß nicht etwa blos ein fehlerhafter Plan, ſondern ein unerreichbarer Zweck und eine allen Bearbeitern derſelben gemeinſchaftliche Täuſchung zum Grunde liegen müſſe. Denn was aus der Vernunft herrührt und auf Wahrheit Beziehung

hung hat, das verfehlt, vermöge der natürlichen Verwandſchaft, in der es mit den urſprünglichen Anlagen des menſchlichen Gemüths ſteht, gewiß nicht, ſich nach und nach den allgemeinen Beyfall ſelbſtdenkender Köpfe zu verſchaffen; und alle Einwendungen, welche Unwiſſenheit und blinde Anhänglichkeit an ungeprüfte Meynungen dagegen vorbringen mögen, ſind ſelbſt darzu behülflich, daß die Ueberzeugung von der Richtigkeit deſſelben immer allgemeiner und feſter werde.

Obgleich aber der Erfolg, den die Bearbeitung gewiſſer Lehren und Erkenntniſſe hat, über deren Wahrheit und Vernunftmäßigkeit ſchon ziemlich ſichere Auskunft giebt, ſo verſchafft er doch keine Einſicht von den Urſachen des Mißlingens dieſer Bearbeitung; ſondern hierzu iſt vielmehr eine **Kritik**, d. i. eine nach zuverläßigen Principien angeſtellte Unterſuchung über die Möglichkeit und Wahrheit ſolcher Erkenntniſſe, die auf Allgemeingültigkeit und Dauerhaftigkeit vergebliche Anſprüche machen, erforderlich.

Was bisher für ein ungünſtiges Schickſal über diejenigen Erkenntniſſe, welche zur Philoſophie gehören, gewaltet habe, und wie wenig es den eifrigſten Bemühungen talentvoller Männer gelungen ſey, dieſe Erkenntniſſe zur Würde einer Wiſſenſchaft zu erheben, iſt zu bekannt, als daß davon ausführlich zu handeln nöthig ſeyn dürfte. Während der Zeit, daß viele andere Erkenntniſſe, die weder in Anſehung ihrer Beziehung auf das allgemeine und

blei-

bleibende Intereſſe der menſchlichen Vernunft, noch auch in Anſehung der Menge der einſichtsvollen und geiſtreichen Männer, welche ſich mit der Aufſuchung und Vervollkommnung derſelben abgegeben haben, der Philoſophie völlig gleich geſtellt werden können, wiſſenſchaftliche Feſtigkeit erhalten haben; iſt letztere, die doch die Weisheit ſelbſt und das gemeinſchaftliche Orakel für alle übrige Wiſſenſchaften zu ſeyn vorgiebt, in der Hauptſache der wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit nicht um einen Schritt näher gebracht worden, und ein Inbegriff unzähliger und endloſer Streitigkeiten geblieben. Selbſt die neueſten, und gewiß mit dem größten Aufwande von Geiſteskraft unternommenen Bemühungen, dieſen Streitigkeiten ein Ende zu machen, und die Bearbeiter der Philoſophie ſowohl in Anſehung des Zwecks, wornach ſie zu ſtreben haben, als auch in Anſehung des Gebrauchs der Mittel, wodurch dieſer Zweck ſoll erreicht werden können, mit einander einhellig zu machen, ſind, ſo viel deren Erfolg bis jetzt gelehrt hat, eben ſo vergeblich geweſen, als die ältern, und haben, anſtatt Friede und Eintracht im Gebiethe der Philoſophie zu ſtiften, die darin herrſchende Uneinigkeit nur noch vermehrt und ſichtbarer gemacht. Auch iſt man nach dem, was nunmehr ſchon eine vieljährige Erfahrung von den Wirkungen der neueſten Philoſophie ſogar bey den Anhängern derſelben zu erkennen gegeben hat, nicht im geringſten berechtigt zu erwarten, daß die-

dieſelbe ſich vielleicht noch künftig, und wenn nur erſt, wie man vorgiebt, die blinden Vertheidiger der ältern philoſophiſchen Syſteme ſie zu beſtreiten werden aufgehört haben, zu einer allgemeingültigen Weisheitslehre erheben dürfte. Denn ſeitdem einige von jenen Anhängern in die Geheimniſſe der transſcendentalen Art zu philoſophiren tiefer einzudringen ſuchten, und es in der Auslegung der reinen Philoſophie nicht mit dem bloßen Nachſagen der dem Urheber dieſer Philoſophie eigenthümlichen Formeln und Kunſtausdrücke bewenden laſſen wollten; iſt auch ſogleich unter ihnen über den Geiſt und über die wahren Lehren derſelben ein Zwiſt entſtanden, der von den Aeußerungen einer faſt beyſpielloſen, nur der blindeſten Sektirerey eigenthümlichen Bitterkeit begleitet, und durch jeden neuen Verſuch, ihn beyzulegen, noch immer vergrößert wird.

Man kann es daher wohl Niemanden verdenken, wenn er der Wirkungen wegen, welche bis jetzt alle philoſophiſche Syſteme wider ihre urſprüngliche Abſicht hervorgebracht haben, gegen die Hochpreiſungen der Einſicht und Weisheit, welche durch dieſelben der menſchlichen Vernunft zu Theil worden ſeyn ſoll, ein allgemeines Mißtrauen unterhält, und es gänzlich aufgiebt, ſeine Wißbegierde durch das Studium dieſer Syſteme, die ſo viel verheißen, und bisher ſo wenig geleiſtet haben, zu befriedigen.

Auch

Auch auf meine Denkungsart über die Philoſophie hat die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben ſo vieler, durch ihre Talente und durch den bey der Aufſuchung verborgener Wahrheiten bewieſenen Eifer ehrwürdigen Männer nach einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie von jeher hatte, einen ſtarken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher dieſe Kritik der theoretiſchen Philoſophie entſtanden iſt. Mehrere Jahre hindurch hegte ich von dem poſitiven Gewinne, welcher mir durch die Beſchäftigung mit den Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie zu Theil werden würde, die lebhafteſten Hoffnungen. Dieſe Hoffnungen erregten ſogar oftmals die Neigung, meine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieſer Syſteme, welches mir eben die ſicherſte Hinweiſung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten ſchien, zu verwenden. Allein jede Neigung dieſer Art ward immer wieder, ſobald ich zur Befriedigung derſelben Anſtalt machte, ganz vorzüglich durch die Erwägung der Schickſale unterdrückt, welche alle ſpeculative Beſchäftigung mit den letzten Gründen des Daſeyns und unſerer Erkenntniß der Dinge betroffen hat; denn das Zutrauen zu meinen Fähigkeiten gieng nicht ſo weit, daß ich die Hoffnung faſſen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wornach ſo viele, mit den größten Talenten und mannigfaltigſten Einſichten verſehene Männer vergeblich geſtrebt hatten. Bey dieſer Stimmung meines Gemüths und als ein aufmerkſamer Beobachter der

Be=

Begebenheiten, welche durch den transſcendentalen Idealismus in der philoſophiſchen Welt veranlaßt wurden, fieng ich nach und nach an zu glauben, das Mißlingen aller Bemühungen, der ſpeculativen Philoſophie wiſſenſchaftliche Feſtigkeit zu verſchaffen, ſey eines der wichtigſten Ereigniſſe in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft, welches von Grund aus und vollſtändig unterſucht zu werden verdiene, und verfiel auf die Vermuthung, daß wohl irgend ein Erbfehler an dieſer Philoſophie haften, und ſich von einer dogmatiſchen Beſchäftigung mit derſelben auf die andere fortgepflanzt haben müßte. Was ich nun durch fortgeſetztes Nachdenken von dieſem Erbfehler in den wichtigſten Syſtemen der theoretiſchen Philoſophie oder der Metaphyſik, in welchen er am leichteſten ausfindig gemacht werden kann, und von denen aus er ſich auch den übrigen Theilen der Philoſophie mitgetheilt hat, zu entdecken im Stande geweſen bin, das iſt in dem gegenwärtigen Werke enthalten.

Natürlicherweiſe macht der Verfaſſer deſſelben auf den Beyfall derjenigen keinen Anſpruch, welche im Beſitz einer wiſſenſchaflichen, alle Bedürfniſſe ihrer Vernunft befriedigenden Metaphyſik zu ſeyn meinen, jede Einwendung, ſo gegen die Richtigkeit derſelben vorgebracht wird, aus der Geiſtesohnmacht oder Parteyſucht ihrer Urheber ableiten, und ſich wegen des Mißlingens der Bemühungen, Friede und Einigkeit unter den Philoſophen zu ſtiften,

mit

mit der Ausſicht in eine beſſere Zukunft tröſten, wo alle wahre Selbſtdenker eine unter einem einzigen Vernunfthirten vereinigte Heerde ſeyn werden. Er wird ſich ſogar darüber nicht im geringſten verwundern, wenn er durch ſein Unternehmen den Unwillen dieſer Repräſentanten der ſpeculativen Vernunft erregen ſollte. Dagegen hoft er, daß alle, für die das Mißlingen jeder bisherigen Bemühung, das Ziel der theoretiſchen Philoſophie zu erreichen, einiges Intereſſe hat, einen Verſuch nicht mit Gleichgültigkeit aufnehmen werden, deſſen Abſicht vorzüglich dahin geht, die Urſachen dieſes Mißlingens aufzuſuchen, und der menſchlichen Vernunft, nachdem nunmehr vergebens unternommen worden iſt, ſie durch eine von den überhaupt möglichen Erklärungen des Urſprungs unſerer Erkenntniſſe von Dingen zur Selbſterkenntniß zu führen, auf dieſe Selbſterkenntniß durch die Aufdeckung der Mängel aller ſolcher Erklärungen Anweiſung zu ertheilen.

Er-

Erſter Theil.

Von den Zwecken der Philoſophie überhaupt und der theoretiſchen Philoſophie insbeſondere.

Erſter Abſchnitt.

Von den weſentlichen Merkmahlen einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie.

Es kann entweder gar keine, oder nur eine einzige wahre Philoſophie geben. Zur Unterſuchung der Frage aber: Ob dasjenige, was für Philoſophie ausgegeben wird, es auch wirklich ſey, oder nicht? iſt ein deutlicher und genau beſtimmter Begriff von dieſer Wiſſenſchaft erforderlich, und ohne einen ſolchen Begriff kann jene Frage gar nicht beantwortet werden. Es bringt es alſo die Abſicht einer Kritik der theoretiſchen Philoſophie mit ſich, daß wir ihr die Erörterung der weſentlichen Merkmahle dieſer Philoſo-

phie

phie zum Grunde legen. Und obgleich dergleichen Erörterung noch keine deutliche Belehrung darüber ertheilt, warum Metaphyſik bisher ein bloßes Herumtappen unter lauter Vermuthungen und gänzlich unſtatthaften Hypotheſen geblieben iſt; ſo wird ſie doch die wichtigſten Schritte leiten müſſen, die wir künftig in der Aufſuchung der Mängel der metaphyſiſchen Syſteme zu thun haben, und der Beurtheilung dieſer Mängel immer zum Grunde liegen. Weil aber die Metaphyſik einen Theil der geſammten Philoſophie ausmacht; ſo wird die Erörterung der Zwecke jener dadurch an Deutlichkeit gewinnen, daß wir ihr eine beſtimmte Angabe der eigenthümlichen Merkmahle dieſer vorausſchicken.

Indem wir nun auf die Aufſuchung des Begriffs der Philoſophie ausgehen, dürfte vielleicht mancher unſerer Leſer dieſes Unternehmen ſchon im Voraus für zwecklos und unausführbar erklären. Wir müſſen es alſo wohl zuvörderſt hinreichend rechtfertigen.

Es iſt nämlich aus der Geſchichte der Philoſophie bekannt genug, daß die Merkmahle dieſer Wiſſenſchaft auf ſehr verſchiedene Art beſtimmt worden ſind, und daß faſt jedes neue Syſtem der Philoſophie auch zu einer neuen Erklärung derſelben Anlaß gegeben hat. Mancher wird daher in Beziehung auf dieſe Thatſache behaupten: Es ſey überall vergebliche Arbeit, eine allgemeingültige, genau beſtimmte, und keiner Veränderung unter-

wor-

worfene Erklärung der Philoſophie ausfindig machen zu wollen, indem jede Erklärung dieſer Wiſſenſchaft von der zu erklärenden Sache abhängig ſey, mit ihr einerley Schickſale theile, und mithin auch allen den Veränderungen unterworfen bleibe, die das Object derſelben treffen. — Andere werden hingegen ſagen: Es iſt unleugbar, daß es nicht eher eine richtige, vollſtändige und unveränderliche Erklärung der Philoſophie geben könne, als bis es eine wahre, allgemein und unveränderlich gültige Philoſophie giebt, indem der Inhalt jener Erklärung von dem Inhalte und der Beſchaffenheit dieſer Philoſophie abgezogen werden muß, und die letztere allererſt die Richtigkeit der erſtern verbürgen kann; So lange alſo die Philoſophie ſelbſt noch in keinen beharrlichen Zuſtand gebracht, und zu einer wahren Wiſſenſchaft erhoben worden iſt, ſo lange müſſen auch alle Erklärungen derſelben ſchwankend und veränderlich bleiben.

Wäre nun die erſtere dieſer Einwendungen gegen die Möglichkeit eines beſtimmten Begriffs der Philoſophie gültig, ſo würde folgen, daß es eben ſo viele Philoſophien gebe, als es leere Einbildungen giebt, welche die Menſchen in ſich erzeugen können, und für eine Philoſophie zu halten Luſt haben; was doch wohl ſehr ungereimt ſeyn dürfte. Wäre aber die zweyte richtig; ſo würde man auf eine künftige vollſtändige Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie vergeblich hoffen, indem ein philoſophiſches

Sy-

Syſtem, um als das allein wahre angenommen werden zu können, einen richtigen Begriff von der Philoſophie ſchon vorausſetzt, mit dem es verglichen und übereinſtimmend befunden worden ſeyn muß, ehe es für das wahre Syſtem von irgend einem denkenden Kopfe gehalten werden kann. Inzwiſchen läßt ſich auch noch aus andern Gründen klar darthun, daß die erſtere dieſer Einwendungen eben ſo falſch ſey, als die letztere.

Alle Wiſſenſchaften verdanken ihr Daſeyn und ihre Ausbildung der Vernunft. Sie bilden ſich nicht von ſelbſt aus einem im menſchlichen Gemüthe vorhandenen Keime, wie ſich etwa die organiſirten Körper aus einem befruchteten Keime von ſelbſt entwickeln; ſondern ſie ſind insgeſammt Kunſtwerke, deren Entſtehung und Beſchaffenheit ganz und gar von der Thätigkeit des Menſchen abhängt. Auch ſind die Wiſſenſchaften keine Erzeugniſſe eines blinden Zufalls und der von Ohngefehr entſtandenen Einfälle des menſchlichen Gemüths; vielmehr liegen ihnen allen beſtimmte, auf die Natur des Menſchen Beziehung habende Zwecke zum Grunde, und jede derſelben macht ein nach beſondern Abſichten der Vernunft unternommenes Project aus. Was nun die Vernunft ſelbſt erſonnen und erdacht hat, davon muß ſie auch Rechenſchaft geben können, denn ſie muß doch wiſſen, was ſie dabey beabſichtigte und dachte. Eben daher kann auch von jeder Wiſſenſchaft eine deutliche, vollſtändige und zu allen Zeiten gültige Erklä-

rung

rung gegeben werden, und zu dieſer Erklärung wird man dadurch geführt, daß man den Abſichten der Vernunft nachforſcht, welche einer Wiſſenſchaft zum Grunde liegen. Da nun überdieß eine Abſicht der Ausführung derſelben immer vorhergeht, und die Vernunft Entwürfe machen kann, deren Ausführbarkeit ihr noch unbekannt iſt; ſo hängt die Möglichkeit und Richtigkeit der Erklärung einer Wiſſenſchaft gar nicht von der Wirklichkeit derſelben ab. Wenn daher auch in der Erkenntniß keines einzigen Menſchen etwas enthalten wäre, noch auch jemals enthalten ſeyn könnte, was dem Begriffe einer gewiſſen Wiſſenſchaft entſpräche, ſo würde gleichwohl dieſer Begriff nach ſeinen beſtimmten und unveränderlichen Merkmahlen angegeben werden können.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Wiſſenſchaft der Philoſophie. Sie bezieht ſich auf einen beſondern Zweck der Vernunft, und die deutliche oder verworrene Erkenntniß dieſes Zwecks hat alle Bearbeitungen der Philoſophie veranlaßt, geleitet und ihnen ein beſtimmtes Ziel ausgeſteckt. Wenn wir alſo über den Zweck der Vernunft, welcher der Philoſophie zum Grunde liegt, nachdenken, und die Beſchaffenheit deſſelben aufſuchen; ſo erhalten wir eine richtige Einſicht von den Merkmahlen der Philoſophie. Und obgleich dieſe Wiſſenſchaft noch gar nicht vorhanden ſeyn, ja ſogar zu denjenigen Entwürfen der Vernunft gehören ſollte, die wegen des Mangels tauglicher und hin-

läng-

länglicher Mittel niemals ausgeführt werden könnten; ſo würden doch die ihr weſentlich zukommenden Merkmahle vollſtändig und beſtimmt angegeben werden können. Sollte ſich nun überdieß noch darthun laſſen, daß die Urſachen, welche die Verſchiedenheiten in der Erklärung der Philoſophie hervorgebracht haben, nicht in der Vernunft ſelbſt, ſondern in der Denkungsart der Bearbeiter dieſer Wiſſenſchaft enthalten ſeyen; ſo würde um ſo weniger an der Möglichkeit eines beſtimmten und feſtſtehenden Begriffs der Philoſophie gezweifelt werden können.

Der Philoſophie liegen mehrere Zwecke der Vernunft zum Grunde. Einige dieſer Zwecke hat ſie mit andern Erkenntniſſen gemein; einige kommen ihr ausſchließlich zu, und enthalten den ſpecifiſchen Unterſchied derſelben von jeder andern Wiſſenſchaft. Wir wollen mit der Erörterung jener Zwecke den Anfang machen.

Diejenige Erkenntniß, welche Philoſophie ſeyn ſoll, wird nicht durch die Sinne, oder durch Erfahrung gegeben, ſondern durch die Selbſtthätigkeit der Vernunft (worunter wir hier das Beſtreben des Gemüths, ſich der Nothwendigkeit ſeiner Erkenntniſſe bewußt zu werden, verſtehen) erzeugt, und muß den Bedürfniſſen der Vernunft völlig angemeſſen, oder Wiſſenſchaft, im eigentli-

chen Sinne dieſes Wortes genommen, ſeyn. Durch die Zergliederung der Merkmahle einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß erhalten wir demnach auch Merkmahle, die der Philoſophie weſentlich zukommen.

Jede Wiſſenſchaft muß als ſolche, und nach der Idee davon, eine Erkenntniß ſeyn, die apodiktiſche Gewißheit hat, und deren Theile in einem durch objektiv gültige Regeln beſtimmten Zuſammenhange mit einander ſtehen.

Eine Erkenntniß hat apodiktiſche Gewißheit, wenn ſie vom Bewußtſeyn der Nothwendigkeit ihrer Wahrheit begleitet wird. Soll demnach die Philoſophie eine eigentliche Wiſſenſchaft ausmachen, ſo müſſen ihre Lehren ſo beſchaffen ſeyn, daß die Wahrheit des Gegentheils derſelben gar nicht weiter gedenkbar iſt. Beſonders gilt dieß von allen denjenigen Sätzen der Philoſophie, in welchen die letzten oder abſoluten Gründe des Bedingten, deren Erkenntniß den Hauptzweck der Philoſophie ausmacht, angegeben und beſtimmt werden. Denn da dieſe Sätze blos aus der Vernunft ſelbſt, und im mindeſten nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden können; bloße und von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft aber entweder etwas wiſſen, oder außerdem ſich alles Urtheilens enthalten muß: So giebt es ſo lange noch keine wiſſenſchaftliche und mithin auch gar keine Philoſophie, als jenen Sätzen die apodiktiſche Gewißheit fehlt.

Die Erkenntniß, welche apodiktiſche Gewißheit beſitzt, bleibt immer dieſelbe, und iſt keiner Veränderung fähig. Soll alſo die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ausmachen; ſo müſſen ihre Lehren und Behauptungen keiner Veränderung weiter unterworfen, ſondern über jeden Wechſel erhaben ſeyn, und zu aller Zeit gültig bleiben. Hiermit wollen wir jedoch nicht behauptet haben, daß die Philoſophie, nachdem ſie als Wiſſenſchaft gefunden und aufgeſtellt worden ſeyn ſollte, weiter gar keiner Verbeſſerung und Erweiterung fähig ſeyn könne. Denn dadurch, daß etwa die Einſicht des Inhalts und des Zuſammenhangs ihrer Lehren nach und nach mehrere Deutlichkeit erhielte, würde ſie ſelbſt nicht verändert werden. Beſonders aber kann die Erkenntniß von dem, was aus den Grund- und Lehr-Sätzen der Philoſophie folgt, des wiſſenſchaftlichen Charakters dieſer Sätze unbeſchadet, ſich beſtändig erweitern und an Umfang zunehmen, indem die Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit derſelben gar nicht von der Erkenntniß ihrer Folgen abhängt, und die Vernunft die Wahrheit eines Princips aufs vollkommenſte und deutlichſte einſehen kann, ohngeachtet ſie von dem, was aus demſelben folgt, nur noch eine ſehr eingeſchränkte Erkenntniß beſitzt. So macht die reine Mathematik vermöge der Beſchaffenheit ihrer Principien ſchon längſt auf den Nahmen einer Wiſſenſchaft gegründete Anſprüche, und man kann ihr dieſe Anſprüche, weder deßwegen, weil die Beweiſe mancher Lehrſätze in derſelben nach und

nach geſchärft und deutlicher vorgetragen worden ſind, noch auch deßwegen ſtreitig machen, weil ſie unaufhörlich fortrückt oder an Umfange zunimmt, und keinesweges eine geſchloſſene Erkenntniß ausmacht, ſondern vielmehr einem Zirkel gleicht, deſſen Mittelpunkt zwar unbeweglich feſt ſteht, deſſen Umkreis aber ſich beſtändig erweitert.

Zur Erkenntniß, die Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, iſt ferner ein durch objective Gründe beſtimmter Zuſammenhang ihrer Theile erforderlich. Es thut nämlich der Vernunft noch lange nicht Genüge, daß Erkenntniſſe von allem Widerſpruche frey ſind, und neben einander beſtehen können; ſondern aller Willkühr und Zufälligkeit feind ſtrebt ſie unaufhörlich darnach, den Erkenntniſſen, die ihr entweder bloß durch eigene Anſtrengung, oder vermittelſt der übrigen Gemüthskräfte zu Theil geworden ſind, Zuſammenhang und Einheit zu geben.

Mannigfaltige Erkenntniſſe beſitzen dann die zu einer Wiſſenſchaft nöthige Einheit, wenn ſie nach der Idee von einem Ganzen, welche die Zahl der Theile derſelben, das Verhältniß des einen Theils zu den übrigen Theilen und zum Ganzen, endlich auch die Stelle beſtimmt, den jeder Theil einnehmen muß, verbunden worden ſind. Die vermittelſt einer ſolchen Idee, welche ſowohl nach den Regeln der Verbindung der Dinge in der Erfahrung, als auch nach den Regeln der Verbindung der Begriffe und Urtheile im Verſtande entworfen worden ſeyn kann, vereinigte Er-

Erkennt-

kenntniß gleicht in der Anordnung ihrer Theile der Verknüpfung der Theile in einem thieriſchen Körper, bey welchem kein überflüßiger Theil, noch auch der Mangel eines zum Zweck des Thieres nöthigen Theils ſtatt findet, und jeder Theil an dem ſeiner Beſtimmung angemeſſenen Orte befindlich iſt. Die allergrößte Vollendung der Verknüpfung mannigfaltiger Erkenntniſſe iſt aber die **ſyſtematiſche Einheit** derſelben, welche darin beſteht, daß Erkenntniſſe in einem einzigen oberſten Grundſatze (oder in einem einzigen Begriffe) zuſammenhängen, und daraus ſämmtlich, durch bloße Zergliederung ſeines Inhalts, abgeleitet werden können.

Es iſt gar nicht zu leugnen, daß die Vernunft allererſt durch dieſe ſyſtematiſche Einheit der Erkenntniſſe vollkommen befriedigt wird. Daher iſt ſie auch derſelben zu allen Zeiten ſo eifrig nachgegangen, daß es eben nicht nöthig iſt, das Streben darnach noch zu verſtärken, ſondern in vielen Fällen ſogar nützlicher ſeyn dürfte, dieſes Streben zu mäßigen und ihr bey der Befriedigung deſſelben Vorſicht einzuſchärfen; weil es ſehr leicht darzu Anlaß geben kann, die Unterſchiede, die an unſern Begriffen und Erkenntniſſen vorkommen, gänzlich zu überſehen, und anſtatt mit Realitäten ſich zu beſchäftigen, mit bloßen Begriffen und allgemeinen Urtheilen zu ſpielen.

Obgleich aber die ſyſtematiſche Einheit einer Erkenntniß, welche die Ordnung der Theile derſelben abſolut noth-

wendig macht, für die weſentlichen Zwecke und Bedürfniſſe der Vernunft höchſt wichtig iſt; So kann man doch nicht ſagen, daß dieſe Einheit bey derjenigen Erkenntniß, die Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, ſchlechterdings unentbehrlich ſey. Denn es wird z. B. wohl Niemand der reinen Geometrie den Nahmen einer Wiſſenſchaft ſtreitig machen wollen, obgleich ihr die ſyſtematiſche Einheit gänzlich mangelt, und die verſchiedenen Axiome derſelben noch nicht auf ein einziges oberſtes Axiom haben zurückgeführt werden können. Geſetzt alſo auch, daß die mannigfaltigen Erkenntniſſe der Philoſophie nicht in einer einzigen höchſten Erkenntniß, ſo jene insgeſammt begründete und aus der ſie alle abſtammten, zuſammenhingen, oder daß ſich gar nichts entdecken ließe, wodurch die höchſten Gründe des Erkennens, Begehrens und Fühlens in einer nothwendigen Verwandſchaft ſtänden und einander gleichartig wären; ſo würde doch ſchon dieſes, daß die der Philoſophie eigenthümlichen Erkenntniſſe zu einem oberſten Zwecke zuſammenſtimmten, und alle Arten der Zuſtände des menſchlichen Gemüths beträfen, eine Einheit derſelben begründen, vermöge der ſie ein Ganzes ausmachten, deſſen Idee die Zahl und das wechſelſeitige Verhältniß ihrer Theile beſtimmte. Es iſt ſchön und der Vernunft ſehr willkommen, wenn alle Sätze und Lehren einer Wiſſenſchaft aus einem einzigen höchſten Grundſatze abgeleitet werden können, oder gleich den Strahlen eines Zirkels von einem einzigen Puncte

au

ausgehen, und die Aufſuchung einer ſolchen ganz vollendeten Einheit in unſerer Erkenntniß bezieht ſich allerdings auf das Intereſſe der Vernunft: Nur behaupte man aber nicht, daß dasjenige, was eigentlich den Wiſſenſchaften doch nur zur Zierde gereicht, zur Wirklichkeit derſelben und zur Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Lehren ſchlechterdings unentbehrlich ſey.

Was nun aber den ſpecifiſchen Unterſchied der Philoſophie von jeder andern Wiſſenſchaft anbetrifft; ſo beruhet derſelbe gleichfalls auf einem beſondern Beſtreben unſerer Vernunft, und die Natur dieſes Beſtrebens beſtimmt den Inhalt derjenigen Unterſuchungen, welche der Philoſophie ausſchließlich und ſonſt weiter keiner andern Wiſſenſchaft zukommen.

Vermöge einer urſprünglichen Einrichtung unſers Gemüths haben wir nähmlich ein Verlangen, zu allem, was nach unſerer Einſicht nur bedingter Weiſe exiſtirt, den letzten und unbedingten Grund, d. i. einen ſolchen aufzuſuchen, in Anſehung deſſen nicht nach einem andern Grunde, wovon er wieder abhängig wäre, weiter gefragt werden kann und darf. Durch die Befriedigung dieſes Verlangens, deſſen wir uns bald mehr, bald weniger deutlich bewußt ſind, geſchieht allererſt der Vernunft, aus der es unmittelbar abſtammt, eine Genüge, ſo daß ihr das Daſeyn des Bedingten ſo lange noch räthſelhaft und unbegreiflich bleibt, und ſie ihre Nachforſchungen über deſſen Daſeyn

ſeyn noch für unvollendet oder unbeendigt hält, als ſie noch nicht einen höchſten abſoluten Grund davon ausfindig gemacht hat.

Man muß aber dieſes Bedürfniß unſerer Vernunft, einen unbedingten und abſoluten Grund des bedingter Weiſe Exiſtirenden aufzuſuchen, nicht mit einem andern Bedürfniß unſerer geiſtigen Natur verwechſeln, welches vielleicht wohl mit jenem aus einerley Quelle abſtammen mag, aber deſſen Befriedigung keinesweges auch die Befriedigung des erſtern Bedürfniſſes in ſich ſchließt, ſondern auf ein ganz anderes Ziel gerichtet iſt, und zwar auf eine vollendete Einſicht der Bedingungen der Wahrheit unſerer Urtheile.

Die Natur unſers Verſtandes bringt es nähmlich mit ſich, daß derſelbe auf keine objectiv gültige (nicht blos problematiſche) Art über etwas urtheilen kann, ohne das Urtheil worauf zu ſtützen, und ohne allen Grund, er werde nun entweder deutlich eingeſehen, oder nur dunkel geahndet, er ſey ein wahrer, oder ein blos ſcheinbarer Grund, kann einem Subjecte weder ein poſitives, noch auch negatives Prädicat beygelegt werden. Denn da ein Gedanke die dadurch gedachte Sache nicht ſelbſt iſt, ſo muß außer der bloßen Möglichkeit deſſelben, die in der Abweſenheit eines Widerſpruchs beſteht, noch etwas gegeben ſeyn, wodurch er eine Beziehung auf das dadurch gedachte Object erhält. Iſt nun der Grund eines ſolchen Urtheils noch unbekannt, und nicht ſchon mit dem Bewußtſeyn des Urtheils gegeben,

ſo

ſo daß wir noch fragen dürfen, warum das Prädicat deſſelben dem Subjecte beyzulegen ſey; ſo ſuchen wir eine Erkenntniß auf, woraus die objective Gültigkeit des für ſich genommen noch ungewiſſen Urtheils abgeleitet werden kann, und erhalten durch dergleichen Ableitung einen Schluß, deſſen Vorderſätze die objective Gültigkeit oder Wahrheit des Schlußſatzes bedingen. Sind die Vorderſätze dieſes Schluſſes gleichfalls noch nicht gewiß; ſo müſſen ſie abermals durch einen Schluß begründet werden: Und die Prämiſſen dieſes Schluſſes bedürfen wiederum eines Beweiſes, wenn die Wahrheit derſelben auch ungewiß ſeyn ſollte. Auf dieſe Art ſteigt der Verſtand einem weſentlichen Bedürfniſſe gemäß, um zu objectiv gültigen Urtheilen gelangen zu können, vermittelſt lauter Schlüſſe, von Urtheilen, die für ſich genommen noch ungewiß ſind, zu ausgemachten Sätzen oder zu ſogenannten Principien empor, und wird allererſt durch ſolche Principjen in den Stand geſetzt, auf eine aſſertoriſche Art über etwas urtheilen zu können.

Man würde ſich aber ſehr irren, wenn man glauben wollte, daß durch die Aufſuchung und Entdeckung der letzten und unbedingten Gründe objectiv gültiger Urtheile zugleich auch das der Philoſophie zum Grunde liegende Bedürfniß der Vernunft befriedigt würde. Der ſeinem Inhalte nach blos logiſche Grundſatz, daß jedes wahre Urtheil ſich auf eine unbedingt gültig: Erkenntniß ſtützen müſſe, iſt vielmehr nur die allgemeine Regel, nach wel-

cher

cher jeder Gebrauch des Verſtandes geleitet werden muß, wenn dadurch irgend eine vollendete und hinreichend begründete Einſicht der Wahrheit, ſie ſey philoſophiſchen Inhalts, oder nicht, erzeugt werden ſoll; und indem z. B. der Geometer die Demonſtration eines Lehrſatzes bis zu den Axiomen ſeiner Wiſſenſchaft fortführt, ſo hat er zwar eine in Anſehung ihrer Gründe vollendete Reihe von Urtheilen, noch gar nichts aber von dem aufgeſtellt, was zu dem eigenthümlichen Inhalte der Philoſophie gehört.

Um dieſen Inhalt genauer beſtimmen zu können, muß man eine **unbedingte und in ſich ſelbſt vollendete Erkenntniß von der Erkenntniß des Unbedingten** ſorgfältig unterſcheiden. Jene iſt in jeder wahren Wiſſenſchaft vorhanden, die nur dadurch eigentliche Wiſſenſchaft iſt, daß ſie vermöge der Principien, worauf ſie ſich ſtützt, eine unbedingte Erkenntniß ausmacht. Dieſe aber iſt das Eigenthum der Philoſophie, und bezieht ſich auf ein beſonderes Bedürfniß unſerer Vernunft, welches von ganz anderer Art, als dasjenige Bedürfniß iſt, vermöge deſſen wir unſern Urtheilen über Dinge außer dem Verſtande Gewißheit zu verſchaffen trachten. Die Vernunft will nämlich nicht blos die aſſertoriſchen Urtheile vollſtändig begründet, ſondern auch das bedingter Weiſe Exiſtirende durch die Angabe ſeiner höchſten Urſache erklärt wiſſen, und ihre Natur treibt ſie dazu an, den Urſachen des bedingten Daſeyns ſo lange nachzuforſchen, bis ſie eine Urſache deſſelben ent-

deckt

deckt hat, die für ſich und durch ſich ſelbſt beſteht, die von keiner andern Urſache abhängig iſt, und das Daſeyn des Bedingten vollſtändig begreiflich macht. Sie ſetzt hierbey voraus, theils daß von allem, was bedingter Weiſe exiſtirt, auch eine unbedingte Urſache vorhanden ſeyn müſſe, theils daß dieſe unbedingte Urſache ſich wohl müſſe ausfindig machen laſſen. Dieſes Verlangen unſerer Vernunft nun, ſich das Daſeyn des bedingter Weiſe Exiſtirenden durch die Ableitung von einer unbedingten Urſache begreiflich zu machen, hat alle Philoſophie veranlaßt, und der menſchliche Geiſt würde niemals auf philoſophiſche Speculationen verfallen ſeyn, wenn ihn nicht jenes Verlangen angetrieben hätte, über das Gebieth des Bedingten hinauszugehen, und außer demſelben einen Punct aufzuſuchen, woran die ganze Kette der bedingten Dinge befeſtigt werden kann. Aus dieſem Verlangen unſerer Vernunft ſtammt auch das Intereſſe ab, das die Philoſophie für den Menſchen hat; und ſollte jemahls in der menſchlichen Vernunft das Bedürfniß, der Urquelle des Bedingten und Zufälligen nachzuforſchen, verſchwinden, ſo würde auch die Philoſophie allen Reitz für die menſchliche Wißbegierde verlieren. Durch dieſes Verlangen unſrer Vernunft wird endlich das Ziel ausgeſteckt, das wir in der Philoſophie zu erreichen ſuchen müſſen, oder derjenige Zweck dieſer Wiſſenſchaft beſtimmt, auf den ſich zuletzt der Inhalt aller Lehren und Unterſuchungen in derſelben entweder unmittelbar

bar oder mittelbar beziehen muß; und Philoſophie iſt nur inſoferne wirklich vorhanden, als eine Erkenntniß vorhanden iſt, die jenes Verlangen unſerer Vernunft vollſtändig befriedigt.

Es entſteht hierbey die Frage: Von welchen bedingten Dingen die Philoſophie die unbedingten Urſachen anzugeben habe? Die Anwort auf dieſe Frage iſt; daß eigentlich alles Bedingte, deſſen Exiſtenz für uns gewiß iſt, in der Philoſophie aus einer letzten und unbedingten Urſache begreiflich zu machen ſey. Denn da es zum Bedürfniß unſerer Vernunft gehört, zu der bedingten Exiſtenz eine unbedingte, als die höchſte Quelle von jener, aufzuſuchen, und die Philoſophie ein Befriedigungsmittel dieſes Bedürfniſſes ſeyn ſoll; ſo ſieht man leicht, daß letztere ihren Zwecken ſo lange noch nicht entſpricht, als im Umfange der exiſtirenden Dinge etwas vorhanden iſt, wovon ſie die letzte Urſache nachzuweiſen nicht vermag. Jede Unbegreiflichkeit in Anſehung der vorhandenen Dinge, die ein philoſophiſches Syſtem übrig läßt, macht daher daſſelbe auch unfähig, der Vernunft Genüge zu thun, und entfernt es von dem Ziele, auf deſſen Erreichung die der Philoſophie zum Grunde liegende Abſicht gerichtet ſeyn muß.

Faſſen wir nun dasjenige zuſammen, was durch die bisherigen Unterſuchungen über die Abſichten der Vernunft, worauf ſich die Philoſophie bezieht, dargethan worden iſt; ſo muß dieſe durch die Wiſſenſchaft der oberſten

und

und unbedingten Urſachen alles Bedingten, von deſſen Wirklichkeit wir Gewißheit haben, erklärt werden.

Was es aber auch immer mit der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie für eine Bewandniß haben möge; ſo iſt doch unleugbar, daß die eben gegebene Erklärung derſelben die weſentlichen Merkmahle dieſer Wiſſenſchaft mit Ausführlichkeit und Zuverläſſigkeit beſtimme, und daher auch zum Probierſtein deſſen, was für Philoſophie ausgegeben wird, gebraucht werden könne. Dieſe Erklärung iſt nähmlich erſtens ſo beſchaffen, daß ſie nur auf die Philoſophie, und weiter auf keine andere wiſſenſchaftliche Erkenntniß, beſonders nicht auf Mathematik und Naturwiſſenſchaft paßt, deren Unterſchiede von der Philoſophie vielmals verkannt worden ſind. Denn jene beyden Wiſſenſchaften ſollen zwar eine unbedingte und in Anſehung ihrer Wahrheitsgründe vollendete Erkenntniß, aber keine Erkenntniß von etwas unbedingt Exiſtirendem liefern, und man würde deren Gränzen überſchreiten, wenn man in der Mathematik die abſoluten Urſachen unſerer Erkenntniſſe von Größen, in der Phyſik hingegen die abſoluten Urſachen des Daſeyns der Körper und der Geſetze ihrer Veränderungen angeben wollte. Wir können zweytens auch Gewißheit haben, daß an der Wiſſenſchaft der Philoſophie niemahls andere Merkmahle werden ausfindig gemacht werden, als welche in der obigen Erklärung derſelben angeführt worden ſind. Denn

was

was auch immer für Veränderungen der Philoſophie noch bevorſtehen mögen, oder zu welchem Grade der Vollkommenheit ſie noch künftig mag erhoben werden; ſo muß ſie doch eine Wiſſenſchaft der oberſten und unbedingten Urſachen des bedingter Weiſe Exiſtirenden ſeyn und bleiben. Weniger, als eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer unbedingten Urſachen darf ſie nicht enthalten, wenn ſie anders eine Philoſophie ſeyn ſoll. Noch mehr, als eine ſolche Erkenntniß, kann ſie aber auch nicht gewähren. Mithin haben wir in der obigen Erklärung der Philoſophie die unveränderlichen Merkmahle derſelben angegeben. **Drittens** iſt unſere Erklärung der Philoſophie weiter keines Beweiſes bedürftig, denn ſie iſt lediglich aus der Abſicht der Vernunft, die der Philoſophie zum Grunde liegt, geſchöpft, und enthält nichts anders, als die Beſtandtheile dieſer Abſicht; man darf ſie daher nur mit der Idee der Vernunft von der Philoſophie zuſammenhalten, um ſich davon deutlich zu überzeugen, daß ſie mit ihrem Objecte vollkommen übereinſtimme und alſo wahr ſey. Sie beſitzt mithin alle zu einer ſchulgerechten Erklärung nöthige Eigenſchaften; und man kann die Philoſophie entweder nur als eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der abſolut erſten Bedingungen des bedingter Weiſe Exiſtirenden denken, oder man hat gar keinen Begriff davon.

Ehe wir aber weiter gehen, muß wohl noch einer Einwendung gegen die eben aufgeſtellte Beſtimmung der Merk-

mah-

mahle des Begriffs der Philoſophie Erwähnung geſchehen, die zu wichtig iſt, als daß ſie gänzlich mit Stillſchweigen übergangen werden dürfte. "Ob es gleich wahr iſt, — wird nähmlich mancher Anhänger des kritiſchen Idealismus ſagen, — daß man urſprünglich in der Philoſophie eine Erkenntniß der höchſten und unbedingten Gründe exiſtirender Dinge beabſichtigte; So iſt doch auch ganz unleugbar, und läßt ſich aufs klärſte darthun, daß der Zweck, den man ehemals durch die Philoſophie erreichen wollte, ohne Ueberlegung gefaßt worden war, und daher auch ſchon längſt als ganz unerreichbar hätte aufgegeben werden ſollen. Allerdings kann zwar die Vernunft in ihren Nachforſchungen über die Gründe des Vorhandenen nicht beym Bedingten ſtehen bleiben, und durch die Erkenntniß deſſelben keineswegs befriedigt werden. Wenn ſie aber ihr ganzes Vermögen zu einer realen Erkenntniß genau unterſucht; ſo wird ſie auch gar bald inne, daß ſie Nichts verſteht und begreift, als ſo fern es unter gegebenen Bedingungen beſtimmt iſt, und in das Gebieth der Erfahrungen, in welchem alles bedingt iſt, gehört. Wird ſie daher durch Wißbegierde aufgefordert, das abſolute und unbedingte Ganze aller Bedingungen zu faſſen; ſo bleibt ihr nichts übrig, als von den Nachforſchungen über die erſten Gründe der Dinge zu den Nachforſchungen über die erſten Gründe ihrer Erkenntniſſe und über die Gränzen des Gebrauchs ihres eigenen Vermögens überzugehen. Die ächte Philoſo-

phie

phie hat alſo keinesweges die Abſicht, unſere Erkenntniß bis über die Erfahrung hinaus zu dem, was unbedingter Weiſe vorhanden ſeyn mag, zu erweitern, und alle Bemühungen, unſerer Erkenntniß durch die Philoſophie eine ſolche Erweiterung zu verſchaffen, ſind bisher fruchtlos geweſen; ja werden es auch jederzeit bleiben, weil ſie der Beſtimmung und Natur unſerer Erkenntnißkräfte widerſprechen: Aber um den richtigen Gebrauch dieſer Kräfte zu beſtimmen, und dieſelben vor jeder Verirrung in das Gebieth des Ueberſinnlichen, wo uns durch die größte Anſtrengung doch nur Täuſchungen und Blendwerke zu Theil werden können, zu verwahren, dazu iſt Philoſophie mit aller ihrer Kunſt und Scharfſinnigkeit erforderlich, und darin beſteht auch der wahre und erreichbare Zweck derſelben. Es hat daher mit der Philoſophie, inſofern ſie eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Unbedingten ſeyn ſoll, gerade dieſelbe Bewandniß, wie mit manchem andern Ziele der menſchlichen Beſtrebungen, in Anſehung deſſen wir erſt durch viele mißlungene Verſuche, es zu erreichen, haben überzeugt werden müſſen, daß es für unſere Kräfte zu weit ausgeſteckt ſey, als daß wir jemals zu demſelben gelangen könnten. Mithin erklärt und beſtimmt man nur ein Hirngeſpinſt, wenn man von der Philoſophie ſagt, ſie ſey die Wiſſenſchaft der oberſten oder unbedingten Gründe aller exiſtirenden Dinge; vielmehr ſoll die wahre Philoſophie uns vor aller Beſchäftigung mit dieſem Hirngeſpinſte, das die menſch-

menſchliche Vernunft lange genug getäuſcht und von dem richtigen Gebrauche ihres Vermögens abgehalten hat, verwahren, und diejenige Anwendungen unſerer Erkenntnißkräfte, die der Natur derſelben angemeſſen ſind, beſtimmen." —

So ſehr es nun aber auch das Anſehen haben mag, als wenn in dieſer Einwendung ein ganz neuer Zweck der Philoſophie feſtgeſetzt würde; ſo läßt ſich doch leicht und hinlänglich darthun, daß der kritiſche Idealiſt entweder keine andere Abſicht bey ſeinem Philoſophiren habe, als die man in der Philoſophie von jeher gehabt hat, und von uns im Vorhergehenden angegeben worden iſt, nur aber dieſelbe durch andere Mittel zu erreichen ſuche, als durch welche man ſie ehemals ausführen zu können glaubte; oder daß er in ſeiner Wiſſenſchaft etwas ganz anderes, als Philoſophie treibe, und dieſe alſo ganz und gar nicht durch jene für die Vernunft entbehrlich mache.

Wir haben nähmlich in unſerer Angabe des Zwecks und der Merkmahle der Philoſophie nicht behauptet, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſolcher unbedingten Gründe ausmachen müſſe, die außer unſerm Gemüthe exiſtiren; ſondern nur überhaupt geſagt, daß ſie es mit der Erforſchung der unbedingten Gründe des Bedingten zu thun habe, darüber aber noch gar nichts beſtimmt, ob das Unbedingte und Abſolute, deſſen Erkenntniß den Inhalt der Philoſophie ausmacht, in uns oder außer uns befindlich ſeyn müſſe. Nun ge-

gehört zu dem Bedingten, das in der Philoſophie zu erklären iſt, auch der ganze Inbegriff unſerer Erkenntniſſe, und die Frage: Welches die oberſten Gründe des menſchlichen Erkennens ſeyen? iſt mithin eine Frage der Philoſophie. Inwiefern alſo der kritiſche Idealismus die abſoluten Gründe der menſchlichen Erkenntniß von Dingen aufſucht, inſofern treibt er gerade dasjenige Geſchäft, worin nach unſerer obigen Behauptung das Weſen des Philoſophirens beſteht. Was aber dieſer Idealismus über die Gränzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens beſtimmt, das iſt bloße Folgerung aus demjenigen, was er über die oberſten Gründe und Bedingungen des Erkennens zu wiſſen glaubt, und gehört inſoferne in die Philoſophie, als es von Behauptungen abhängig iſt, die wahrhaft philoſophiſchen Inhalts ſind. — Sollte hingegen der kritiſche Idealismus gar nicht die Abſicht haben, die oberſten und abſoluten Gründe unſerer Erkenntniß von Dingen anzugeben; So würde er das Verlangen unſerer Vernunft, das Daſeyn des Bedingten aus dem Unbedingten zu begreifen, nicht befriedigen, und daher auch den Nahmen und die Würde der Philoſophie ſich nicht zueignen können, ſondern wenn er auch alles leiſtete, was er zu leiſten verſpricht, doch nur eine wiſſenſchaftliche Phyſik der menſchlichen Erkenntnißkräfte liefern. Und da nun einmahl die Natur unſere Vernunft mit dem unvertilgbaren Beſtreben verſehen hat, der Urquelle alles Wirklichen nachzuforſchen; ſo

ſo iſt es ganz vergeblich, nachdem man ihre Wißbegierde in Anſehung der Gründe der menſchlichen Erkenntniß von Dingen rege gemacht hat, dieſe Wißbegierde mit einer ſolchen Phyſik, die nur auf bedingte Gründe unſrer Erkenntniß führt, abfertigen zu wollen; und es iſt unvermeidlich, daß denkende Köpfe, die das Bedürfniß der Vernunft genauer ins Auge gefaßt, und in einer ſolchen Phyſik einige Hinweiſungen auf Wahrheit entdeckt zu haben glauben, von derſelben blos Veranlaſſung nehmen, den abſoluten Gründen der menſchlichen Erkenntniß weiter nachzuforſchen, um dasjenige, was jene unvollendet gelaſſen hat, dem Bedürfniſſe der Vernunft gemäß gänzlich zu beendigen.

Doch wir werden in der Folge von dem Zwecke des transſcendentalen Idealismus noch ausführlicher handeln, und alsdann finden, daß er allerdings auch auf die Entdeckung der unbedingten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden ausgeht, in der von ſeinem Urheber erhaltenen Form aber dieſe Entdeckung nicht auf theoretiſche Einſicht von den Dingen, ſondern auf die moraliſchen Bedürfniſſe des Menſchen geſtützt wiſſen will. Jetzt wollen wir nur noch die Aufmerkſamkeit auf einige in der obigen Erklärung der Philoſophie enthaltene Punkte ſchärfen.

Wenn der Zweck der Philoſophie hauptſächlich auf die Erkenntniß der unbedingten Urſachen des Bedingten gerichtet iſt; ſo muß man die der Philoſophie eigenthümlichen Urtheile von den zur Philoſophie gehörigen Ur-

theilen ſorgfältig unterſcheiden. Zu jenen gehören alle Urtheile, in welchen die letzten oder unbedingten Gründe von irgend einem Etwas angegeben werden, das bedingter Weiſe exiſtirt. Sie machen das wahre Eigenthum der Philoſophie aus, und ſind nur in dieſer Wiſſenſchaft einheimiſch, in jeder andern aber fremd, oder überflüſſig, wo nicht gar ſchädlich und den Zwecken derſelben zuwider. Die zur Philoſophie gehörigen Urtheile ſind hingegen ſolche, in welchen die Eigenſchaften von irgend einem bedingten Etwas, das durch die Philoſophie erklärt und begreiflich gemacht werden ſoll, angegeben werden. Sie machen die Materialien aus, welche in der Philoſophie, dem eigenthümlichen Zwecke derſelben gemäß, bearbeitet werden müſſen, und kommen auch in andern Wiſſenſchaften vor, werden aber in dieſen mehrentheils zu ganz andern Abſichten gebraucht, als in jener. So ſind z. B. die Urtheile, daß die Lehren der reinen Geometrie insgeſammt apodiktiſche Gewißheit haben und daß es Geſetze giebt, nach welchen die Veränderungen in der Sinnenwelt beſtimmt werden, lauter zur Philoſophie gehörige Sätze. Daſſelbe gilt auch von den Nominal-Erklärungen des Raums, der Subſtanzialität, Cauſalität, der ſittlichen Güte freyer Handlungen, des Rechts, der Schönheit und von allen Sätzen, die irgend eine ſogenannte Thatſache des Bewußtſeyns ausdrücken. Die Urtheile hingegen, in welchen der oberſte Grund der Gewißheit der Geometrie, der Geſetze der Natur,

tur,

tur, und unſerer Begriffe vom Raum, von der Subſtanzialität, Cauſalität, ſittlichen Güte, vom Recht, von der Schönheit, und von andern Thatſachen unſers Bewußtſeyns angegeben und beſtimmt wird, ſind Sätze, die der Philoſophie eigenthümlich angehören. Denn ſie haben auf den beſondern Zweck dieſer Wiſſenſchaft Beziehung.

In Anſehung desjenigen nun, was in der Philoſophie durch die Angabe ſeiner oberſten Urſache erklärt und begreiflich gemacht werden ſoll, iſt ganz vorzüglich darauf zu ſehen, daß die Exiſtenz deſſelben, ſo wie auch die Exiſtenz aller der Eigenſchaften und Beſtimmungen, die ihm beygelegt werden, nicht problematiſch, ſondern ganz gewiß ſey. Denn ſonſt treibt man in dieſer Wiſſenſchaft ein leeres Spiel und ganz unnütze Arbeit. Wenn etwa Jemand die Beſchaffenheiten ſolcher Weſen, welche den Sonnenkörper bewohnen ſollen, aus einer abſoluten Urſache ableitete, die deren Daſeyn und Beſtimmung aufs vollkommenſte erklärte und begreiflich machte; ſo würde doch dergleichen Erklärung für nichts mehr, als für ein bloßes Hirngeſpinſt gehalten werden können, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil wir vom Daſeyn jener Weſen keine Gewißheit haben. Eben ſo verhält es ſich mit allen philoſophiſchen Erklärungen, die das betreffen, was ſeinem Daſeyn nach noch problematiſch iſt. Denn nur bey demjenigen, wovon wir ſchon überzeugt ſind, daß es exiſtire, entſteht in der Vernunft das Verlangen, einen oberſten und unbedingten Grund davon aufzuſuchen,

 und

und alle philoſophiſche Speculationen müſſen daher den abſoluten Grund von etwas unleugbar Wirklichen angeben.

Der oberſte und unbedingte Grund aber, aus welchem in der Philoſophie das Bedingte begreiflich zu machen und abzuleiten iſt, muß, wenn dieſe Wiſſenſchaft der Vernunft Genüge thun, und in ihr Ueberzeugung und Einſicht (nicht bloße Vermuthungen, womit der Vernunft gar nicht gedient iſt) hervorbringen ſoll, ſo beſchaffen ſeyn, daß daraus die Beſtimmungen des Bedingten als nothwendig erkannt werden. Jedes Gegründete iſt nähmlich nur in ſo fern aus dem Grunde begreiflich, als der Zuſammenhang des Gegründeten mit dem Grunde eingeſehen worden iſt, und dieſer Zuſammenhang muß, als ſolcher, eine nothwendige Verbindung jenes mit dieſem ausmachen. Man darf es alſo in der Philoſophie nicht dabey bewenden laſſen, daß man irgend etwas, ſo als unbedingt gedacht wird, angiebt, und an die Spitze des Bedingten ſtellt; denn dies macht das Bedingte bey weiten nicht begreiflich. Vielmehr muß das Unbedingte, woraus in der Philoſophie das Bedingte erklärt und abgeleitet wird, ſo beſchaffen ſeyn, daß durch die Setzung deſſelben zugleich auch alle Beſtimmungen des Bedingten geſetzt und als nothwendig erkannt werden; und man hat daher von dem, was zum weſentlichen Zwecke der Philoſophie gehört, noch gar nichts geleiſtet, wenn man in ihr ein unbeſtimmtes und gänz-

gänzlich unbeſtimmbares Etwas als die oberſte Quelle des Bedingten angiebt.

Zur Beſtätigung der Richtigkeit unſerer Erklärung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie wird es ſehr viel beytragen können, wenn wir noch die Urſachen aufſuchen, welche die Uneinigkeit erzeugt haben, die unter den Philoſophen in Anſehung der Beſtimmung der weſentlichen Merkmahle des Begriffs von ihrer Wiſſenſchaft zu allen Zeiten ſtatt gefunden hat. Sollten nähmlich dieſe Urſachen nicht in der urſprünglichen Idee der Vernunft von einer Philoſophie, ſondern in der ſubjectiven Denkungsart der Philoſophen enthalten ſeyen; So würde daraus folgen, daß durch unſere obige Entwickelung der weſentlichen Merkmahle der Philoſophie, in wie fern auf dieſelbe eine ſolche ſubjective Denkart keinen Einfluß gehabt hat, die Zahl der veränderlichen, unſichern und deßhalb auch zur Prüfung der Syſteme der Philoſophie untauglichen Erklärungen dieſer Wiſſenſchaft, nicht noch unnützer Weiſe vermehrt worden ſey. Von den ſubjectiven Urſachen der Uneinigkeit der Philoſophen in der Beſtimmung der Merkmahle der Philoſophie wollen wir jedoch jetzt nur die erheblichſten anführen.

Allen Beſtrebungen, eine gewiſſe Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, liegt freylich jedesmal eine Idee von dieſer Wiſſenſchaft und von dem Zwecke derſelben zum Grunde. Allein

dieſe Idee iſt oftmahls nur dunkel und verworren in dem Gemüthe desjenigen vorhanden, welcher derſelben gemäß gewiſſe Erkenntniſſe aufſucht und ordnet; und es iſt mehrentheils der Fall geweſen, daß die Vernunft nur erſt dann, nachdem ſie ſchon viele Verſuche angeſtellt hatte, die Idee einer Wiſſenſchaft zu realiſiren, zu dieſem Behufe ſchon mancherley Bauzeug geſammelt hatte und auf verſchiedene Art zu einem Ganzen zu verbinden bemüht geweſen war, die Merkmahle dieſer Idee mit Deutlichkeit gewahrnahm. Aus dieſem Umſtande läßt ſich leicht begreifen, warum gewiſſe Erkenntniſſe oft Jahrhunderte hindurch mit großem Eifer bearbeitet worden ſind, ohne daß ihre Bearbeiter ſich über den Inhalt, die Erforderniſſe und die Gränzen derſelben mit einander vereinigen konnten, und warum es insbeſondere ſo lange gedauert hat, ehe Erkenntniſſe ganz verſchiedener Art gehörig von einander unterſchieden wurden. Zu einer ſolchen Unterſcheidung wäre nähmlich eine ganz deutliche Idee von dem eigenthümlichen Zwecke jeder dieſer Erkenntniſſe erforderlich geweſen, und ſo lange eine ſolche Idee (die ſelten der erſten Bearbeitung einer Erkenntniß vorhergeht, ſondern mehrentheils erſt nach vielen Anſtrengungen, ſie zu Stande zu bringen, folgt) fehlte, ſo lange war auch die Vermiſchung verſchiedenartiger Erkenntniſſe unvermeidlich. — Mit der Idee der Philoſophie, hat es nun die nähmliche Bewandniß. Dieſe Idee hat zwar alles Philoſophiren veranlaßt und darauf einen

fort=

fortdaurenden Einfluß gehabt; aber die Philoſophen irr=ten in der Bearbeitung ihrer Wiſſenſchaft lange Zeit um die Idee davon herum, ohne die Merkmahle derſelben deut=lich zu kennen, und ohne das Ziel genau ins Auge gefaßt zu haben, nach welchem ihr Beſtreben gerichtet war. Die Beſchreibungen, welche die Philoſophen von ihrer Wiſſen=ſchaft gaben, konnten nun aber nicht wohl deutlicher und be=ſtimmter ſeyn, als die Idee war, welche ſie von dieſer Wiſ=ſenſchaft beſaßen. Es iſt daher auch oftmahls der Fall, daß man aus den Lehren und Speculationen des Syſtems eines Philoſophen den Endzweck des Syſtems weit deut=licher und richtiger kennen lernt, als aus der ausdrückli=chen Erklärung, welche er von dieſem Endzwecke gegeben hat; denn der Erklärung lag vielleicht ein Begriff zum Grunde, den er niemals im hellen Lichte erblickte, obgleich die Bear=beitung ſeines Syſtems dadurch geleitet wurde.

Die Uneinigkeit der Philoſophen in der Beſtimmung der Merkmahle und des Zwecks ihrer Wiſſenſchaft wurde ferner durch die zum Theil unvermeidliche Verſchiedenheit der Erkenntniß von dem Bedingten, davon in der Philoſo=phie der oberſte und abſolute Grund angegeben werden ſoll, veranlaßt. Alle philoſophiſche Speculationen müſſen ſich nähmlich auf Thatſachen beziehen, oder darauf ausgehen, den oberſten Grund von einem Bedingten zu beſtimmen, deſſen Exiſtenz gewiß iſt. Die Erkenntniß desjenigen aber, was bedingter Weiſe exiſtirt, war nicht bey allen Philoſo=

phen

phen dieſelbe, und richtete ſich nach dem Umfange und nach der Genauigkeit der Beobachtungen, welche jeder derſelben über das Wirkliche angeſtellt hatte. Für den einen Philoſophen war daher ſeinen Beobachtungen über das Exiſtirende gemäß etwas Wirklichkeit und ſogenannte Thatſache der Erfahrung, was dergleichen für den andern nicht war; der eine hatte an dem Wirklichen Eigenthümlichkeiten kennen gelernt, die dem andern unbekannt geblieben waren; und jener ſuchte mithin auch durch ſein Syſtem etwas Anderes begreiflich zu machen und zu erklären, als dieſer. Wird nun etwa in den Erklärungen der Philoſophie auf die Thatſachen Rückſicht genommen, deren erſter und unbedingter Grund durch dieſe Wiſſenſchaft angegeben werden ſoll; ſo müſſen jene Erklärungen eben ſo ſehr von einander abweichen, als die Einſichten verſchieden ſind, welche die Bearbeiter der Philoſophie von den Beſchaffenheiten der wirklichen Dinge, die ſie begreiflich machen wollen, beſitzen. Wir werden in der Folge ſehen, wie ſehr zu allen Zeiten der Zweck der mancherley Verſuche, eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen, von dem Inhalte und dem Reichthume der Einſichten abhängig geweſen ſey, welche die Philoſophen von der Natur des Wirklichen beſaßen.

Dieſen beyden Gründen des Mangels der Uebereinſtimmung der Philoſophen in der Erklärung der Merkmahle ihrer Wiſſenſchaft, iſt noch ein dritter (und unläugbar

wohl

wohl auch der wirkſamſte) Grund, nähmlich die Uneinigkeit dieſer Philoſophen in Anſehung deſſen, was den erſten und unbedingten Grund des Bedingten ausmachen ſoll, beyzufügen. Die Erkenntniß dieſes Urgrundes alles Bedingten iſt der eigentliche Zweck der Philoſophie, und ſie hört erſt dadurch auf, eine blos idealiſche Wiſſenſchaft zu ſeyn, und tritt in die Reihe der wirklichen Erkenntniſſe, daß ſie uns die Einſicht eines ſolchen Urgrundes verſchafft. Dieſe Einſicht iſt nun nicht ſchon unmittelbar durch die Vernunft und mit derſelben gegeben; ſondern muß erſt unter der Leitung und durch die Selbſtthätigkeit der Vernunft erworben und zu Stande gebracht werden. Auf dieſes ſelbſtthätige Geſchäft der Vernunft haben mancherley Dinge Einfluß gehabt, demſelben ſehr verſchiedene Richtungen gegeben, oder die ſpeculative Vernunft auf ganz verſchiedene Behauptungen geführt, dadurch aber ſowohl die Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme, als auch die Verſchiedenheit in den Beſtimmungen des Zwecks dieſer Syſteme veranlaßt. Denn da die Philoſophen bey der Erklärung ihrer Wiſſenſchaft ſich nicht blos damit begnügten, lediglich diejenigen Merkmahle derſelben, die in der reinen und urſprünglichen Idee der Vernunft von einer Philoſophie enthalten ſind, anzugeben; ſondern in dieſer Erklärung auch der beſtimmten Beſchaffenheiten des Urgrundes alles Bedingten, das ſie durch ihr Philoſophiren wollten entdeckt haben, Erwähnung thaten, (welches allerdings

dings nöthig war, wenn die Philoſophie als eine **bereits wirkliche Wiſſenſchaft** beſchrieben werden ſollte): So mußten eben ſo viel verſchiedene und von einander gänzlich abweichende Beſtimmungen des Begriffs der Philoſophie entſtehen, als Syſteme dieſer Wiſſenſchaft entſtanden, oder Urgründe des Bedingten erdacht worden waren; und ſollten künftig noch neue Syſteme der Philoſophie erfunden werden, ſo würde dadurch zugleich die Zahl ſolcher Erklärungen der Philoſophie, deren Inhalt von der beſtimmten Beſchaffenheit des unbedingten Grundes alles Bedingten abgezogen worden iſt, vermehrt werden.

Es ging alſo ganz natürlich zu, daß die Erklärungen der Philoſophie eben ſo oft verändert wurden, als ſich die Einſicht, welche die Philoſophen von dem Zwecke ihrer Wiſſenſchaft beſaßen, oder der Begriff, den ſie ſich von dem Bedingten und von deſſen abſoluten Grunde machten, veränderte; Und wenn der Leſer der eben ertheilten Anweiſung gemäß die Urſachen einer jeden beſondern Definition dieſer Wiſſenſchaft aufſuchen will; ſo wird er leicht finden, warum von dem Philoſophen, der die Definition aufſtellte, ſeine Wiſſenſchaft gerade ſo gedacht wurde, wie es geſchehen iſt. Wenn daher **Plato** — um nur einige Erläuterungen dem bisher Geſagten beyzufügen — die Philoſophie für die Wiſſenſchaft desjenigen, was unveränderlich daſſelbe bleibt, ausgiebt *); ſo darf man, um

*) De republica L. VI. p. 69. ed. Bip.

um zu begreifen, wie dieſer Philoſoph zu einer ſolchen Erklärung der Philoſophie gekommen ſey, nur dieſes in Erwägung ziehen, daß er unter dem Unveränderlichen und ſich immer Gleichbleibenden die ewigen Ideen in der Gottheit verſtand, in dieſen Ideen aber die Urbilder zu allem Wirklichen, und die höchſten oder abſoluten Gründe der Form und mancherley Beſtimmungen dieſes Wirklichen gefunden zu haben glaubte. Wenn hingegen der Urheber des kritiſchen Idealismus die wahre Philoſophie auch manchmal wohl durch die wiſſenſchaftliche Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft beſtimmt*); ſo iſt in dieſer Beſtimmung der Philoſophie jenes Idealismus darauf Rückſicht genommen worden, daß er ſich nicht gerade zu an die obiectiv wirklichen Dinge, um deren Daſeyn und Eigenſchaften aus einem abſoluten Grunde abzuleiten, ſondern vielmehr an die menſchliche Erkenntniß von Dingen, die aus lauter Urtheilen beſtehen ſoll, wendet, und von derſelben die letzten erkennbaren Gründe in Begriffen, Principien und Geſetzen, die dem menſchlichen Gemüthe a priori beywohnen, entdeckt zu haben glaubt, durch dieſe Entdeckung zugleich aber auch dieſes gefunden haben will, daß allererſt das moraliſche Bedürfniß des Menſchen Anweiſung auf den Glauben an eine oberſte moraliſche Welturſache ertheile. Wenn endlich diejenigen, welche in der Wiſſenſchaftslehre die einzig mögliche Philoſophie verehren, das wiſ-

*) Kants vermiſchte Schriften, Band III. S. 346.

wiſſenſchaftliche Philoſophiren über Etwas darin beſtehen laſſen, daß man es **ſchaffe**, und vor den Augen des Geiſtes **werden** laße *); ſo iſt dieſe Definition der Philoſophie von dem Syſteme der Wiſſenſchaftslehre abgezogen worden, nach welchem eine reine, abſolute und durch ſich ſelbſt anfangende Thätigkeit den oberſten hinreichenden Grund alles für uns Menſchen Wirklichen ausmacht, und dieſe Thätigkeit während der Ausübung ihrer ſchöpferiſchen Kraft von dem philoſophiſchen Genie ſoll beobachtet werden können, ſo daß es alles Wirkliche in ſich entſtehen ſieht.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Beſchaffenheiten abſoluter Grundſätze für die Philoſophie.

Man hat in den neuern Zeiten viel über die Unentbehrlichkeit eines einzigen oberſten Grundſatzes für die geſammte Philoſophie geſagt, und auch mancherley Bemühungen angewendet, um einen ſolchen ausfindig zu machen. Nun iſt es allerdings nicht zu leugnen, daß in der Philoſophie, wenn ſie ein **ſyſtematiſches Ganzes**, das allen Forderungen der Vernunft an eine vollendete Erkenntniß Genüge thut,

*) Schellings erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie S. 3 - 6.

thut, ſeyn ſoll, ein einziger oberſter und abſoluter Grundſatz vorhanden ſeyn muß, in dem alle derſelben eigenthümlichen Lehren zuſammenhangen und aus dem jede dieſer Lehren abgeleitet worden ſeyn muß. Sollte ſie aber kein ſyſtematiſches, ſondern nur ein wiſſenſchaftliches Ganzes ſeyn, ſo müßte ſie mehrere abſolute Grundſätze enthalten, von welchen die Wahrheit alles Uebrigen, was in ihr über die höchſten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden behauptet wird, abhängig wäre. Auch beſitzt wirklich jede ſpeculative Philoſophie entweder ein einziges oberſtes Princip, oder mehrere ſolcher Principien, auf welche alle eigentlich philoſophiſche Lehren in derſelben zurückgeführt werden können. Da wir nun in der Folge die Principien mehrerer philoſophiſchen Syſteme zu unterſuchen haben; ſo wird es von großem Nutzen ſeyn, wenn wir die poſitiven und negativen Beſchaffenheiten, die ein Satz, der ſich zu einem Princip in der Philoſophie ſoll qualiſiciren können, haben muß, im Voraus in genauere Erwägung ziehen.

Ein Grundſatz oder Princip iſt überhaupt genommen jeder Satz, durch den die Wahrheit anderer Sätze begründet wird. Man muß aber relative und abſolute Grundſätze von einander unterſcheiden. Jene ſind ſolche, die in Beziehung auf andere Sätze als Principien gebraucht werden, ob ſie gleich für ſich genommen keine Grundſätze ausmachen, und in Anſehung ihrer Wahrheit eigentlich noch von höhern Gründen abhängig ſind. So iſt jeder Ober-

ſatz

ſatz in einem Schluſſe ein Princip für die Concluſion, oft-mahls aber nur ein relatives Princip, in ſo fern er nähmlich, um für gültig und wahr gehalten zu werden, noch eines Beweiſes aus andern Erkenntniſſen bedarf. Ein abſoluter Grundſatz (ein Princip ſchlechthin) hingegen muß als ein Satz gedacht werden, der unmittelbar und blos durch ſich wahr iſt, d. h. deſſen Wahrheit durch den Satz ſchon ſelbſt (durch die Verbindung ſeiner Begriffe, wodurch er eben ein be-ſtimmter Satz iſt) gegeben iſt. Ein ſolcher Grundſatz be-darf daher, um für wahr gehalten zu werden, gar keiner Ableitung von irgend einem andern Satze, der ihm die Wahrheit erſt mittheilte, ſondern gleich der Sonne, die alles auf unſern Erdboden durch ihr Licht erleuchtet, und keines andern Lichtes bedarf, um ſichtbar zu ſeyn, giebt er allen Sätzen, die aus ihm folgen, Gewißheit, ohne in An-ſehung ſeiner eigenen Gewißheit einer von ihm verſchiedenen Erkenntniß noch bedürftig zu ſeyn.

Wenn es aber auch in der menſchlichen Erkenntniß Sätze geben ſollte, die ſchlechthin durch ſich ſelbſt gewiß, und alſo von keiner andern Erkenntniß abhängig wären; ſo würden dergleichen Sätze dadurch, daß ſie ihre Gewißheit unmittelbar bey ſich führten, doch noch gar nicht auf den Vorzug, an der Spitze aller übrigen, der Philoſophie eigenthümlichen Sätze zu ſtehen, Anſprüche machen können. Jede Wiſſenſchaft hat nähmlich einen beſondern Inhalt, wodurch ſie ſich von allen übrigen wiſſenſchaftlichen Er-

kennt-

kenntniſſen unterſcheidet. Der Satz alſo, der das Princip einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, muß ſich auf den eigenthümlichen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft beziehen, und ihn begründen, denn ſonſt wäre er nicht ein Princip für dieſelbe. Nun unterſcheidet ſich die Philoſophie von allen übrigen Wiſſenſchaften dadurch, daß ſie die abſoluten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden nachzuweiſen hat; Mithin muß der Satz, der das oberſte Princip der geſammten Philoſophie oder eines Theils derſelben ſoll ſeyn können, ein ſolcher unmittelbar und für ſich ſelbſt gewiſſer Satz ſeyn, der die Erkenntniß der oberſten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden enthält und liefert. So wenig daher ein Grundſatz der Mathematik für ein Princip der Philoſophie gelten kann, weil er auf den weſentlichen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft gar keine Beziehung hat; eben ſo wenig kann auch das ſogenannte **Princip des Widerſpruchs**, oder das Princip von der Unmöglichkeit der Vereinigung widerſprechender Begriffe in ein Urtheil, *) einen Grund=

*) Das Denken eines Widerſpruchs gehört an ſich genommen in das Reich des abſolut Unmöglichen, und wer ſich ſelbſt widerſpricht, hat gar nichts gedacht, ſondern nur Begriffe nach einander geſetzt, ohne ſie mit einander verbunden, oder ohne diejenige Thätigkeit des Verſtandes dabey ausgeübt zu haben, die ein Denken iſt, und die durch das Vorſtellen widerſprechender Merkmahle gehemmt und gänzlich aufgehoben wird. Es iſt daher nicht blos das Object eines Widerſpruchs unmöglich; ſondern dieſer iſt ſelbſt ſubjectiv, und als Verſtandesthätigkeit betrachtet, unmöglich.

Grundſatz der Philoſophie ausmachen. Dieſes letztere Princip druckt nähmlich zwar eine nothwendige Bedingung aller Sätze aus, und beſtimmt das, was zur Form jedes Urtheils unentbehrlich iſt; aber er hat auf die Sätze der Philoſophie nicht mehr Beziehung, als auf die Sätze in den übrigen Wiſſenſchaften, und ſein Inhalt ſteht mit dem nothwendigen Inhalte eines Princips der Philoſophie in keiner Verbindung. Er iſt alſo nur ein Princip für die reine Logik, und begründet blos die dieſer Wiſſenſchaft eigenthümlichen Sätze.

Aus dem bisher Geſagten ſieht man ferner auch leicht ein, warum ein Satz, der ein Factum andeutet, das an keine beſondere (äußere oder innere) Erfahrung gebunden iſt, ſondern vielmehr alle Erfahrung begleiten ſoll, und mit dem neuerlich mancher ſein Glück in der Aufſuchung eines oberſten Princips für die geſammte Philoſophie hat machen wollen, kein höchſter Grundſatz für dieſe Wiſſenſchaft ſeyn könne. Denn nicht zu gedenken, daß ein ſolcher Satz ſich auf Erfahrung und Beobachtung ſtützen würde, und alſo nicht durch ſich ſelbſt unwandelbar und apodiktiſch gewiß ſeyn könnte, was doch zum oberſten Grundſatze einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie nöthig iſt; ſo könnte ihm auch ſchon deshalb nicht die Auctorität eines höchſten Princips der Philoſophie beygelegt werden, weil er eine Thatſache der Erfahrung betrifft, eine jede ſolcher Thatſachen aber, als etwas Bedingtes, in dieſer Wiſſenſchaft erſt aus

ihren

ihren abſoluten Gründen abgeleitet und erklärt werden muß. Daß er aber etwa auf die Entdeckung der höchſten Gründe aller Thatſachen der Erfahrung eine vorgeblich ganz ſichere Anleitung giebt, und den Verſtand auf dieſe Gründe führt, das macht ihn noch lange nicht zum oberſten Princip der geſammten Philoſophie tauglich, ſondern das Anſehen eines ſolchen Princips würde alsdann doch nur dem Satze zukommen, welcher dergleichen Gründe angiebt.

Endlich erhält man auch dadurch nicht ein zur wiſſenſchaftlichen Philoſophie taugliches Princip, daß man einen an ſich genommen blos gedenkbaren Satz, der etwas über einen unbedingten Grund des Bedingten ausſagt, vorausſetzt, und dieſes Grundes ſich bey der Erklärung des Bedingten bedient. Zwar ſind wohl alle Principien, welche bisher in der Philoſophie aufgeſtellt wurden, durch dieſes Verfahren gefunden worden. Man dachte ſich nähmlich irgend etwas Unbedingtes, und verſuchte, ob ſich daraus das bedingter Weiſe Exiſtirende, das man kannte, vollſtändig begreiflich machen laſſe. Glaubte man nun gefunden zu haben, daß die Eigenſchaften des hypothetiſch vorausgeſetzten Unbedingten zur Erklärung des Bedingten hinreichend wären, ſo hielt man dieß für einen ſichern Beweis, daß dieſes Unbedingte die in der Philoſophie geſuchte Urquelle alles bedingter Weiſe Wirklichen ſeyn müſſe. Allein ein ſolches Verfahren liefert nicht die zu einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie unentbehrliche apodiktiſche Gewiß-

heit der Erkenntniß des Urgrundes alles Vorhandenen. Denn die Wahrheit eines Satzes, in welchem das Unbedingte, das allem Bedingten zum Grunde liegen ſoll, blos als Gedenkbar angegeben wird, ſtützt ſich auf die Wahrheit der Folgerungen, die daraus gezogen werden können. Nun muß freylich ein Satz, deſſen Folgen insgeſammt wahr ſind, auch wahr ſeyn, weil er in allen dieſen Folgen mit enthalten iſt. Aber dafür kann Niemand einſtehen, daß er alles, was aus einem Satze folgt, eingeſehen habe: Denn wenn auch ein Menſch außer einer gewiſſen Summe von Urtheilen aus einem Satze nichts weiter abzuleiten vermag, ſo kann doch wohl ein anderer noch mehrere Urtheile daraus folgern. Und wenn auch Jemand alles ihm bekannte Bedingte aus einem Unbedingten erklären könnte; ſo iſt er doch keinen Augenblick dafür ſicher, daß er nicht ſelbſt noch etwas entdecken werde, zu deſſen Erklärung die Eigenſchaften des Unbedingten, was das Daſeyn anderer Dinge vollſtändig begreiflich macht, bey weiten nicht hinreicht. Mit einem Worte: Ein Satz, der für ſich genommen nur problematiſch iſt, erhält durch die Wahrheit ſeiner Folgen keine apodiktiſche Gewißheit und qualificirt ſich eben deßwegen auch nicht zu einem Princip in der Philoſophie.

Drit-

Dritter Abſchnitt.

Von dem Zwecke der theoretiſchen Philoſophie.

Wir haben bereits in der Erörterung der weſentlichen Merkmahle einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie bemerkt, daß die Exiſtenz desjenigen, wovon in dieſer Wiſſenſchaft der oberſte oder unbedingte Grund anzugeben iſt, gewiß ſeyn müſſe, nicht aber noch problematiſch ſeyn dürfe. Nun hat die Exiſtenz desjenigen, was im Umfange unſers Bewußtſeyns als vorhanden gegeben iſt, ganz unläugbare Gewißheit. Denn da es im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, ſo können wir deſſen Exiſtenz eben ſo wenig bezweifeln, als das Bewußtſeyn ſelbſt; das Bewußtſeyn aber bezweifeln zu wollen iſt abſolut unmöglich; weil ein ſolcher Zweifel, da er ohne Bewußtſeyn nicht ſtatt finden kann, ſich ſelbſt vernichten, mithin Nichts ſeyn würde. Nun nennt man dasjenige, was in und mit dem Bewußtſeyn gegeben iſt, eine Thatſache des Bewußtſeyns. Folglich ſind die Thatſachen des Bewußtſeyns das unläugbar Wirkliche, worauf ſich alle philoſophiſche Speculationen beziehen müſſen, und was durch dieſe Speculationen zu erklären oder begreiflich zu machen iſt. *)

*) Ob man vermittelſt bloßer Schlüſſe auf die Erkenntniß der Exiſtenz von Etwas mit Sicherheit geleitet werde, mag hier noch unentſchieden bleiben. So viel iſt aber wohl unläugbar, daß noch kein Menſch urſprünglich durch bloße Schlüſſe auf die Erkenntniß der Exiſtenz von Etwas geführt worden iſt. Dieſe Erkenntniß fängt vielmehr allemahl mit den Zeugniſſen des Bewußtſeyns an.

An den Thatſachen unſeres Bewußtſeyns kommen wichtige Unterſchiede vor, und ſo weit wir bis jetzt dieſe Unterſchiede erforſcht und kennen gelernt haben, ſind jene Thatſachen entweder Erkenntniſſe von Objecten, oder Aeußerungen des Wollens, oder Gefühle der Luſt und Unluſt, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören. Obgleich aber dieſe Thatſachen in mancherley Verbindungen mit einander ſtehen; ſo können ſie doch nicht, ſo weit unſere Einſicht von denſelben reicht, auf eine einzige Klaſſe zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden, ſondern ſind durch bleibende Merkmahle weſentlich von einander verſchieden. Auf dieſe Verſchiedenheit an den Thatſachen unſers Bewußtſeyns gründet ſich nun die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche, praktiſche, und in die Philoſophie über die Gefühle, welche letztere, in wie fern ſie die Gefühle des Schönen und Erhabenen betrift, ſeit Baumgartens Zeiten unter den Deutſchen den Nahmen der Aeſthetik erhalten hat.

An den Thatſachen des Bewußtſeyns, die in eine der vorhin angegebenen drey Hauptklaſſen gehören, werden wieder mancherley allgemeine und bleibende Unterſchiede angetroffen. Dieſe Unterſchiede begründen die Unterabtheilungen jedes Haupttheils der Philoſophie. Ferner kann dasjenige, was in den verſchiedenen Theilen der Philoſophie durch die Vernunft entdeckt und dargethan worden iſt, gewiſſen Zwecken gemäß

mäß auf beſondere Gattungen von Dingen angewendet werden. Man unterſcheidet daher die reinen Theile der Philoſophie von den angewandten *). Da die genauere Erörterung der eigen=

*) Die meiſten Leſer werden in der obigen Eintheilung der Philoſophie zwey Doctrinen vermiſſen, die man ziemlich allgemein für Theile der Philoſophie ausgiebt, nähmlich die Logik und empiriſche Pſychologie, und nicht einmahl einen Platz für dieſelben übrig gelaſſen finden. Nach meiner Einſicht aber iſt die eine eben ſo wenig, als die andere ein Theil der Philoſophie, und hat dafür nur vermöge des ſchwankenden und verworrenen Begriffs, den man von den Zwecken der Philoſophie hatte, ausgegeben werden können. Denn was die Logik anbetrifft, ſo iſt ſie eine ganz für ſich beſtehende Wiſſenſchaft wofür ſie auch ſchon von einigen Philoſophen Griechenlands gehalten wurde, obgleich zu deren Aufſtellung und Bearbeitung die Erfindung der ſpeculativen theoretiſchen Philoſophie, und beſonders der Widerſpruch deſſen, was dieſe Philoſophie, durch Begriffe und Schlüſſe geleitet, über die Beſchaffenheit der wirklichen Dinge lehrte, mit dem was über dieſe Beſchaffenheit das Zeugniß der Erfahrung ausſagt, die erſte Veranlaſſung gegeben hat. Sie beſchäfftigt ſich nähmlich (in ihrem reinen Theile) lediglich mit den allgemeinen Regeln des Verſtandesgebrauchs. Sie zergliedert das Geſchäft des Denkens, und zeigt, was als ausſchließende Bedingung zur Möglichkeit des Denkens erforderlich iſt. Hierbey abſtrahirt ſie von allem Unterſchiede der Objecte, welche gedacht werden; auch fragt ſie nicht, weder nach dem Urſprunge der Begriffe, die wir beym Denken gebrauchen, ob er in uns ſelbſt, oder außer uns enthalten ſey (ſo wie der Geometer auch nicht in ſeiner Wiſſenſchaft nach dem Urſprunge der Vorſtellung vom Raume fragt), noch auch darnach, ob dieſen Begriffen ein Object entſpreche. Aber eben ſo wenig bekümmert ſie ſich auch um den oberſten Grunde der Geſetze und Bedingungen unſers Denkens, ſondern leitet dieſe Geſetze aus dem ab, was im Bewußtſeyn des Denkens liegt, und mit demſelben

eigenthümlichen Zwecke der verſchiedenen Theile der Philoſophie zur Erreichung der Abſicht, die dem gegenwärtigen Werke zum Grunde liegt, nichts beyträgt, ſo würde ſie hier am unrechten Orte ſtehen. Mit Ausführlichkeit und Be-

gegeben iſt. Daß wir denken (Begriffe eintheilen, mit einander verbinden und eine Verbindung von Begriffen aus einer andern ableiten), und daß die Form dieſes Denkens nicht unſerer Willkühr unterworfen ſey, ſondern durch unveränderliche Geſetze beſtimmt werde, ſetzt ſie als nach den Ausſagen des Bewußtſeyns gewiß voraus, ohne zu erforſchen, welches wohl der höchſte Grund der Wirklichkeit unſers Denkens und der Grund der Gültigkeit der Geſetze deſſelben ſey, und ſucht nur dieſe Geſetze zum deutlichen Bewußtſeyn zu erheben. Sie hat alſo eigentlich auf dasjenige Bedürfniß der Vernunft, auf deſſen Befriedigung es hauptſächlich in der Philoſophie abgeſehen iſt, nicht die allergeringſte Beziehung, und ihre Lehren ſtehen auch mit der Philoſophie nicht in einer nähern Verbindung, als mit irgend einer andern Wiſſenſchaft, ſondern ſind ein Inbegriff von Regeln für alle ſcientifiſche Bearbeitung unſerer Erkenntniſſe der Inhalt derſelben mag nun philoſophiſch ſeyn, oder nicht. Und der Verſchiedenheit ihrer Zwecke, ihres Inhalts und ihrer Quelle von dem Inhalte, dem Zwecke und der Quelle der Philoſophie iſt es auch zuzuſchreiben, daß auf ihre Bearbeitung die Schickſale der mancherley Verſuche, dieſe als Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, niemals Einfluß gehabt haben, welches nicht möglich geweſen wäre, wenn ſie als ein Theil der Philoſophie mit den übrigen Theilen derſelben einen und den nähmlichen oberſten Zweck gemein hätte. — Die empiriſche Pſychologie hingegen iſt eine Lehre von der Mannigfaltigkeit und von den Geſetzen der Kräfte, die unſerer Seele beywohnen, und beſtimmt die Natur dieſer Kräfte nur in ſo weit, als wir ſie aus den ihnen zugeſchriebenen Wirkungen kennen zu lernen im Stande ſind. Welches der abſolute Grund der Exiſtenz und Beſchaffenheiten der Kräfte unſerer Seele ſey, darnach wird in ihr eben ſo wenig gefragt, als wie

Beſtimmtheit müſſen wir dagegen jetzt den Inhalt der Aufgabe darſtellen, deren Auflöſung das Thema der theoretiſchen Philoſophie ausmacht.

Dieſer Theil der Philoſophie ſoll das Seyn der Dinge durch die Nachweiſung der oberſten Gründe deſſelben begreiflich machen. Für uns iſt aber etwas nur in ſo fern vorhanden, als wir es erkennen. Die Frage: Von welcher Beſchaffenheit iſt unſere Erkenntniß der Exiſtenz der Objecte? iſt daher eine der wichtigſten Fragen in der theoretiſchen Philoſophie, auf welche alle eigentlich philoſophiſche Lehren dieſer Wiſſenſchaft Beziehung haben; und wir wollen dieſelbe jetzt in ſo weit zu beantworten uns bemühen, als es für unſere Kritik der verſchiedenen Syſteme in der theoretiſchen Philoſophie nöthig ſeyn dürfte.

Wird von aller Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß von Dingen abſtrahirt, und nimmt man dieſe Erkenntniß blos nach den Eigenthümlichkeiten, mit denen ſie bey uns urſprünglich und wirklich ſtatt findet; ſo muß die unmittelbare (intuitive) Erkenntniß des Seyns der Dinge von der mittelbaren unterſchieden werden.

Die

wie in der Phyſik nach dem oberſten Grunde des Daſeyns und der Kräfte der Körper gefragt wird. Sie liefert alſo wohl eine genauere Erkenntniß von etwas, das bedingter Weiſe exiſtirt, und deſſen Natur in der eigentlichen Philoſophie aus einem oberſten Grunde begreiflich gemacht werden ſoll; mit der Aufſuchung dieſes Grundes aber ſoll und darf ſie ſich niemals befaſſen.

Die unmittelbare Erkenntniß iſt eine ſolche, bey der, wenn ſie ſtatt findet, das erkannte Object dem erkennenden Ich ſelbſt gegenwärtig iſt, und jenes Object im Umfange des Bewußtſeyns vorkommt, oder bey der das Bewußtſeyn ſich ohne Vermittelung durch etwas von dem Objecte Verſchiedenes bis auf das Object erſtreckt. Die mittelbare Erkenntniß iſt hingegen eine ſolche, bey der allererſt vermittelſt einer vom Objecte verſchiedenen Vorſtellung die Erkenntniß des Objects ſtatt findet, oder bey der das Bewußtſeyn ſo zu ſagen durch eine ihm gegenwärtige Vorſtellung bis zur Exiſtenz des Objects hingeleitet wird.

Der Zuſtand, in welchem ſich unſer erkennendes Ich während der unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge befindet, nennt man ein Anſchauen oder Wahrnehmen. Daß nun aber dieſer Zuſtand wirklich bey uns ſtatt finde, und keine Erdichtung ſey, kann unmöglich demonſtrirt und aus Begriffen dargethan werden; ſondern jeder meiner Leſer muß ihn durch geſchärfte Aufmerkſamkeit auf dasjenige, was in ſeinem Bewußtſeyn vorkommt, ſelbſt finden, ſonſt würde er ſich nie von deſſen Natur eine Einſicht verſchaffen und von der Wirklichkeit deſſelben überzeugen können. Dieſe Erinnerung iſt hierbey um ſo nöthiger, weil ich, indem ich jetzt bey dem, was von mir von dem unmittelbaren Erkennen angeführt wird, mich der Schrift, die aus Zeichen der Worte beſteht, welche Worte bloße Vorſtellungen repräſentiren, bedienen muß, und alſo in dem Leſer zunächſt eine ganz an-

dere

dere Erkenntnißart veranlaſſe, als wovon eigentlich die Rede ſeyn ſoll; ſo daß alſo dieſer mich nimmermehr verſtehen wird, wenn er nicht das, was ich davon ſage, nur als eine bloße Anweiſung behandelt, um dasjenige, womit ich ihn bekannter machen will, bey ſich ſelbſt zu entdecken und zu finden.

Während des Anſchauens ſind wir uns unſers Ich und des Objects, das angeſchauet wird, bewußt, und zwar beyder in demſelben ungetheilten Augenblicke, ſo daß das Selbſtbewußtſeyn nicht dem Bewußtſeyn des Objects, und auch dieſes nicht jenem vorhergeht.

Was wir anſchauen, iſt allemahl ein einzelnes beſtimmtes Ding, und keine allgemeine Eigenſchaft mehrerer Objecte. Nicht eine Ausdehnung, ein Thier, ein Triangel überhaupt, wird von uns wahrgenommen oder unmittelbar erkannt, ſondern ein einzelner und beſtimmter Körper, ein einzelnes und beſtimmtes Thier, ein einzelner und beſtimmter Triangel.

Das Object einer Anſchauung heißt eine Sache, oder eine Realität; bey der Wirklichkeit aber, die wir den angeſchauten Sachen beylegen, finden ſchlechterdings keine Grade ſtatt, ſo daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit oder vom Seyn beſäße, als die andere, ſondern in Anſehung der Quantität des Seyns ſind ſie einander alle gleich.

Was wir an den unmittelbar erkannten Sachen antreffen, nennen wir die Eigenſchaften oder Beſtimmungen der-

ſel-

ſelben. Dieſer Eigenſchaften, die zuſammengenommen die Sache ausmachen, ſind wir uns bald deutlicher, bald weniger deutlich bewußt, welches von der Stärke der Aufmerkſamkeit abhängt, die wir bey der unmittelbaren Erkenntniß auf die Auffaſſung des Objects derſelben verwenden. Desgleichen finden wir auch durch eine Vergleichung der wahrgenommenen Sachen in Anſehung ihrer Eigenſchaften, daß ſie manche dieſer Eigenſchaften mehr oder weniger mit einander gemein haben, in manchen Eigenſchaften aber von einander verſchieden ſind.

Wenn Sachen unmittelbar von uns erkannt und in der Sphäre des Bewußtſeyns als gegenwärtig angetroffen werden; ſo ſind wir uns nicht zugleich auch noch einer von den Sachen verſchiedenen Vorſtellung, vermittelſt welcher ſie erkannt würden, und die ſo zu ſagen zwiſchen dem anſchauenden Ich und dem angeſchauten Objecte befindlich wäre, bewußt. Von der Wahrheit dieſer Behauptung wird ſich der Leſer ſogleich überzeugen können, wenn er nur auf das, was beym Zuſtande des unmittelbaren Erkennens ſtatt findet, und in dieſem Erkennen liegt, einige Aufmerkſamkeit beweiſen will. Er ſehe einen Baum, einen Menſchen, ein Buch an, oder berühre mit den Spitzen ſeiner Finger die Oberfläche eines Körpers. So lange er jene Gegenſtände ſieht, oder dieſen Körper betaſtet, iſt er ſich keiner von denſelben verſchiedenen, aber darauf hinweiſenden Vorſtellungen bewußt. Die Gegenſtände ſind allein

und

und unmittelbar in ſeinem Bewußtſeyn gegenwärtig und gegeben; und wenn er den Inhalt dieſes Bewußtſeyns auch auf das genaueſte zergliedert, ſo wird er doch darin nimmermehr eine Vorſtellung von etwas antreffen.

Das Object, deſſen wir uns bey der unmittelbaren Erkenntniß bewußt ſind, iſt keine blos ſtärkere, lebendigere, mächtigere, feſtere und anhaltendere Vorſtellung, als unſerm Bewußtſeyn vorſchwebt, wenn die Phantaſie leere Bilder dichtet. Auch unterſcheidet ſich jenes Object von dieſen Bildern nicht etwa dadurch, daß es eine Vorſtellung iſt, die von einem dunkeln Gefühle der Beziehung derſelben auf etwas von unſerm Vorſtellen Unabhängiges und für ſich Wirkliches begleitet wird, wie einige behauptet haben:*) Sondern das Object, das bey der unmittelbaren Erkenntniß im Umfange des Bewußtſeyns als gegenwärtig angetroffen wird, iſt ſowohl von den Vorſtellungen, als auch von den Dichtungen der Phantaſie ſpecifiſch verſchieden, und wird im geſunden Zuſtande unſers Gemüths auch immer als davon verſchieden anerkannt. Es iſt durch und durch, und nicht blos durch eine größere Lebhaftigkeit und Stärke, oder durch ein daſſelbe begleitendes Gefühl von Beziehungen, die ihm zukommen ſollen, etwas Anderes, als Vorſtellungen und Bilder der Phantaſie ſind: Und wenn

*) S. Humens Unterſuchungen über den menſchlichen Verſtand Sect. V. S. 310. 311. nach der Londner Ausgabe ſeiner Eſſays and Tratiſes on ſeveral ſubjects vom Jahr 1758.

wenn man auch dieſen Bildern den höchſten Grad der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit ertheilt, oder Beziehungen auf etwas davon Verſchiedenes zu ihnen hinzudenkt; ſo erhalten ſie doch nie, ſo lange anders das Gemüth des Menſchen nicht zerrüttet iſt, die Natur und Eigenthümlichkeit, die den unmittelbar gewahrgenommenen Gegenſtänden, als objectiv wirklichen Dingen, zukommen. Hiervon kann ſich der Leſer gleichfalls leicht überzeugen, wenn er nur irgend ein Bild der Phantaſie ausmahlen, oder Vorſtellungen ſo viel, wie möglich, verſtärken, auf etwas, das dadurch abgebildet worden ſeyn ſoll, beziehen, und alsdann mit einem Gegenſtande in der Wahrnehmung vergleichen will.

Ferner liegt in dem Anſchauen eines Gegenſtandes eben ſo wenig dieß, daß unſer erkennendes Ich von Etwas afficirt, und dadurch zur Erkenntniß des Gegenſtandes beſtimmt worden ſey, als wie es in dieſem Anſchauen enthalten iſt, daß das erkennende Ich zu dem angeſchauten Objecte etwas aus ſich ſelbſt Hergenommenes hinzugeſetzt habe. Alles, was von einem Zuſtande der Paßion oder Affection, worin ſich unſer Gemüth während des Anſchauens und Wahrnehmens der Gegenſtände befinden ſoll, geſagt wird, desgleichen was man von der ſelbſtthätigen Wirkſamkeit des Gemüths, die es zugleich mit bey der Erkenntniß von Gegenſtänden ausüben ſoll, zu wiſſen vorgegeben hat, gründet ſich einzig und allein auf Erklärungen, die man vom Entſtehen unſerer Erkenntniſſe zu geben verſuchte, und deren

ren Werth in dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie künftig geprüft werden wird.

Indem wir eine Sache anſchauen oder wahrnehmen, ſind wir uns auch nicht des Anſchauens und Wahrnehmens als einer von dem angeſchauten Objecte verſchiedenen Modification an unſerm Ich bewußt, durch welche das Object allererſt zum Bewußtſeyn gelangte. Wir ſind uns nur unſers Ich, des davon verſchiedenen Objects und ihres Verhältniſſes zu einander im Anſchauen bewußt. Beyde verhalten ſich aber zu einander wie ein Relatum und Correlatum, davon jedes für ſich beſteht, ſeine abgeſonderte Exiſtenz hat, und deren Verhältniß zu einander wegfällt, ſo bald eins von beyden wegfällt. Wenn man aber ſogar das Object ſelbſt, ſo fern wir uns deſſen bewußt ſind, und das, was wir an ihm anſchauen, für eine Modification **in** und **an** dem erkennenden Subjecte ausgeben wollte; ſo wäre dieß eben ſo falſch und ungereimt, als wenn man das erkennende Subject für eine Modification an dem erkannten Objecte erklären wollte. Und weil eben bey der unmittelbaren Erkenntniß der Objecte dieſe zu unſerm Ich nicht im Verhältniſſe eines Accidens zum Subjecte ſtehen, ſondern ſich zu dem Ich verhalten, wie ſich ſelbſtſtändige Dinge, die mit einander verglichen werden, um ihr Verhältniß einzuſehen, zu einander verhalten; ſo urtheilen wir, daß die Objecte des Anſchauens da ſeyn würden, wenn unſer Ich auch nicht da wäre, und ſolche nicht anſchaute.

Denn

Denn für uns iſt eigentlich nur dasjenige wirklich, was wir erkennen, und ob etwas dann noch exiſtire, wenn wir es nicht erkennen, können wir zum wenigſten nicht wiſſen. Das Urtheil aber über die Fortdauer der Exiſtenz der Dinge während deſſen, daß wir uns ihrer nicht bewußt geweſen ſind, wird noch durch das Wiedererkennen ehemals ſchon angeſchauter Objecte, nachdem wir ſie lange Zeit hindurch nicht wahrgenommen haben, beſtätigt. Daß wir Anſchauungen, Wahrnehmungen und Empfindungen dem Ich als Modificationen, die blos an ihm da ſind, und mit ihm entſtehen und auch untergehen, beylegen, gründet ſich darauf, daß wir zu dem Ich in Rückſicht auf den Zuſtand der unmittelbaren Erkenntniß von Objecten eine ihm zugehörige Fähigkeit oder Kraft hinzudenken, durch welche es einer ſolchen Erkenntniß theilhaftig iſt, und jedes wirkliche Anſchauen von etwas für eine Aeußerung und Beſtimmung dieſer Kraft erklären. Mit einem Worte alſo: Beym Anſchauen der Exiſtenz der Gegenſtände nimmt das anſchauende Subject nicht blos und zunächſt nur ſeine eigenen Zuſtände oder Beſtimmungen wahr, die an ihm ſtatt finden, und vermittelſt welcher allererſt die Gegenſtände für ihn exiſtirten; ſondern es erkennt dieſe Gegenſtände und deren Exiſtenz unmittelbar, ſchlechthin und als etwas, das auf eine eben ſo vollkommne Art unabhängig von den Wirkungen der Vorſtellungskraft für ſich beſteht und iſt, als wie das erkennende Subject für ſich beſteht und iſt.

Eben ſo falſch, wie das Vorgeben, daß wir beym Anſchauen immer nur bloßer Modificationen unſers Ich uns bewußt ſeyen, iſt auch die Behauptung, daß dieſes Anſchauen lediglich aus einer Erkenntniß von Eigenſchaften und Beſtimmungen beſtehe, das Ding ſelbſt aber, an dem die Beſtimmungen ſtatt fänden, oder der ſogenannte Träger zu den Eigenſchaften erſt durch den Verſtand hinzugedacht würde. Dieſe Behauptung, die ſich theils auf die Meinung, daß das Ich im Anſchauen von Etwas nur immer ſeinen eigenen ſubjectiven Zuſtand wahrnehme, theils auf die Verwechſelung der unmittelbaren Erkenntniß mit der mittelbaren (durch Vorſtellungen, welche als ſolche, immer als Eigenſchaften auf ein Subject bezogen werden können) gründet, wird durch die Aufmerkſamkeit auf den Inhalt der Wahrnehmungen von Objecten vollkommen widerlegt. Wenn man vermittelſt des Sinnes der Betaſtung, welcher über das Daſeyn der von unſerm Ich und von deſſen ſubjectiven Zuſtänden unabhängigen Dinge die deutlichſte und ſicherſte Belehrung liefert, etwas Undurchdringliches, Hartes oder Weiches, Glattes oder Rauhes, Dickes und mit einer beſtimmten Geſtalt Verſehenes wahrnimmt; ſo erkennt man nicht bloße Eigenſchaften, zu welchen das Subject fehlte, das ſie trägt, hält und beſitzt, und die auf dieſes in der unmittelbaren Erkenntniß des Körpers mangelnde, nur durch den Verſtand denkbare Subject bezogen würden: Sondern man fühlt etwas, das für ſich beſteht, das ſich

ſo

ſo zu ſagen durch und durch ſelbſt trägt, das ſchlechthin und auf eine abſolute Art exiſtirt, nicht aber auf eine relative, als Beſtimmung eines unbekannten Etwas, welches ſich den Augen unſers Geiſtes bey dem Gefühle entzöge. Und ob wir gleich bey einem Körper vermöge der Dicke deſſelben ein Inwendiges annehmen, das wir nicht zugleich mit der Oberfläche deſſelben fühlen, und überall durch keinen Sinn unmittelbar wahrnehmen, wenn dem Körper die Durchſichtigkeit fehlt; ſo iſt doch dieſes noch unbekannte Inwendige keinesweges der Träger der vorgeblich aus lauter Accidenzen beſtehenden und wahrgenommenen Oberfläche; ſondern was die Oberfläche eines Körpers ausmacht und von uns unmittelbar erkannt wird, iſt in der Wahrnehmung davon ganz und gar abſolute Realität, die nichts vorausſetzt, worauf ſie ſich bezöge, und wodurch ſie allererſt als Inbegriff von lauter Eigenſchaften, die ohne ein Subject, welches ſie trägt, nicht da ſeyn können, exiſtirte. Allerdings iſt aber die Vorſtellung des Körpers ein Inbegriff von lauter Accidenzen, zu welchen in ihr kein Subject da iſt, das ſolche trüge und hielte.

Zu den Irrthümern, welche in Anſehung der Beſchaffenheit der unmittelbaren Erkenntniß verbreitet worden ſind, und die vorzüglich aus den mancherley Verſuchen herrühren, den Urſprung unſerer Erkenntniß von Dingen zu erklären, gehört auch endlich noch das Vorgeben, daß das Anſchauen von dem Vorſtellen hauptſächlich durch

die

die Nothwendigkeit, eine Erkenntniß von Etwas zu haben, die jenes Anſchauen begleiten, beym bloßen Vorſtellen aber mangeln ſoll, unterſchieden ſey. Es iſt wahr, wir können nicht willkührlich darüber gebiethen, was und wie wir es anſchauen wollen, oder den Inhalt der Anſchauung nach Belieben beſtimmen, da hingegen wir das Entſtehen, Vergehen und den Inhalt bloßer Vorſtellungen nach unſern Abſichten anordnen können. Allein nicht zu gedenken, daß die Nothwendigkeit eines Zuſtandes unſers Bewußtſeyns niemahls gefühlt, ſondern eigentlich nur aus dem Mißlingen der Verſuche, ihn abzuändern, geſchloſſen wird; ſo kann auch jeder meiner Leſer ſogleich durch ein Experiment ſich davon überzeugen, daß das Eigenthümliche des Anſchauens keinesweges darin beſtehe, daß uns davon die Erkenntniß von Etwas wider unſern Willen aufgedrungen wird. Es ſteht nähmlich in der Macht des Menſchen, jede Anſchauung dadurch ſogleich verſchwinden zu laſſen, daß er die Aufmerkſamkeit von dem Objecte des Anſchauens ab-, und auf etwas anderes hinlenkt. Wenn wir aber mit unſerm Bewußtſeyn bey abweſenden Dingen verweilen, ſo ſehen wir bey offenen Augen von einer Menge von Gegenſtände, die in unſerm Geſichtskreiſe liegen, keinen einzigen, und fühlen auch nichts von dem, was unſern Körper berührt. Hingegen erhält oftmahls die Phantaſie eine Wirkſamkeit, vermöge welcher ſie dem Bewußtſeyn Bilder abweſender Dinge ganz wider unſern Willen vorhält, und

die durch die größte Anſtrengung nicht vertilgt werden können, ſondern nach jedem Verſuche, ſie aus dem Bewußtſeyn zu entfernen, immer wieder kommen, bis ſie endlich ohne alle Anſtrengung von unſerer Seite ſich von ſelbſt verlieren.

Was wir bisher von der unmittelbaren Erkenntniß exiſtirender Dinge nach den reinen (durch keine Hypotheſe über die Möglichkeit der Erkenntniß von Objecten verfälſchten) Ausſprüchen des Bewußtſeyns angeführt haben, wird dadurch noch an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir nun auch die Eigenthümlichkeiten der mittelbaren, oder der durch Vorſtellungen vermittelten Erkenntniß, von welcher wir oben behaupteten, daß ſie von der unmittelbaren ſpecifiſch verſchieden ſey, angeben.

Vorſtellungen, als Mittel der Erkenntniß von Etwas, ſind von den Objecten der unmittelbaren Erkenntniß hauptſächlich durch folgende Beſchaffenheiten unterſchieden. **Erſtens:** Alle Vorſtellungen, als ſolche, exiſtiren nur als Accidenzen **an** einem erkenntnißfähigen Weſen. Wird daher unſer denkendes Ich aufgehoben, ſo werden auch deſſen Vorſtellungen von Dingen aufgehoben; denn ſie ſind unabhängig von demſelben ein Nichts. **Zweitens:** Alle Vorſtellungen, als ſolche, beziehen ſich auf Etwas, das dadurch dem Bewußtſeyn vorgehalten oder vergegenwärtigt wird. Sie ſind durch und durch Relationen, die auf etwas

was von ihnen Verſchiedenes hinweiſen, und nur kraft dieſer Hinweiſung etwas vorſtellen. Dasjenige aber, was durch die Vorſtellungen vorgeſtellt wird, kann entweder etwas außer unſerer Vorſtellungskraft Wirkliches, oder ein Nichts ſeyn. Im erſten Falle heißen ſie **reale** oder **objectiv-gültige**, im zweyten **leere Vorſtellungen**.*) **Drittens**: Jede Vorſtellung, als ſolche, kann als Prädikat in irgend einem Urtheile gebraucht oder als Merkmahl auf eine andere Vorſtellung bezogen werden, denn ſie kann zum wenigſten von ſich ſelbſt prädicirt werden. Was alſo nicht als Prädikat in irgend einem Urtheile gebraucht werden kann, das kann auch keine Vorſtellung ausmachen.

Dieſer Angabe der weſentlichen Merkmahle der Vorſtellungen wollen wir nur noch einige, für das richtige Auffaſſen des Unterſchiedes der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniß hoffentlich nicht ganz überflüſſige, Bemerkungen beyfügen.

Alles, was wir angeſchauet haben, kann hinterher und nachdem das angeſchaute Object nicht mehr dem Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, vorgeſtellt werden. Aber nicht

*) Es giebt Produkte der Phantaſie, die auf Nichts von ihnen Verſchiedenes als Zeichen desſelben bezogen werden, und dieſe ſollten daher auch nicht den Nahmen der Vorſtellungen führen; Anſchauungen können ſie aber auch nicht genannt werden, denn was ſie enthalten iſt für die beurtheilende Vernunft lediglich und durchaus nur ein ſubjectiver Zuſtand der Phantaſie.

nicht alles, was vorgeſtellt wird, kann auch angeſchaut werden, und das Vorſtellungsvermögen reicht viel weiter, als das Anſchauungsvermögen. Wir können uns Gegenſtände erdenken und vorſtellen, die ſich unmöglich anſchauen laſſen. Und das Nichtvorhandenſeyn von Etwas (die Negation einer Realität) wird immer nur vorgeſtellt nimmermehr aber angeſchaut.

Da das Anſchauen von dem Vorſtellen ſpecifiſch verſchieden iſt, ſo kann jenes nicht aus dieſem, und dieſes nicht auch jenem, (als eine beſondere Aeußerung deſſelben) abgeleitet werden. Es laſſen ſich auch erkenntnißfähige Weſen denken, die entweder, was ſie erkennen, nur durch Anſchauung erkennen, ohne ſich etwas vorſtellen zu können, oder die ſich alles blos vorſtellen, ohne etwas anſchauen zu können.

Vorſtellungen ſind nur in ſo fern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als ſie mit dem, worauf ſie ſich beziehen, und was dadurch vorgeſtellt wird, **vollkommen übereinſtimmen**, oder nichts anders dem Bewußtſeyn vorhalten, als was in dem Vorgeſtellten befindlich iſt. Die Vorſtellung von einem Menſchen iſt nur dann richtig und wahr, wenn ſie nichts anders darſtellt, als was in dieſem Menſchen da iſt, und ſtellt ſie etwas anders dar, ſo iſt ſie nicht mehr eine angemeſſene Vorſtellung von demſelben. Mit Recht kann man daher alle wahre Vorſtellungen Bilder und Repräſentanten der Sachen nennen,

die

die dadurch vorgeſtellt werden. Die zur Richtigkeit der Vorſtellungen nöthige Uebereinſtimmung derſelben mit dem dadurch Vorgeſtellten muß man jedoch ſorgfältig ſowohl von der logiſchen Uebereinſtimmung der Begriffe (nach welcher der eine Begriff dem andern nicht widerſpricht, ſondern mit ihm verbunden werden kann), als auch von der Identität der Begriffe, (nach welcher ein Begriff mit dem andern völlig zuſammentrifft) unterſcheiden. Denn es iſt ein ganz anderes Verhältniß, in welchem Begriffe, die ſich durch den Verſtand vereinigen laſſen, zu einander, als in dem die wahren Vorſtellungen zu ihren Objecten ſtehen. Eine völlige Identität zwiſchen der Vorſtellung und dem dadurch vorgeſtellten exiſtirenden Objecte, vermöge welcher die Beſtimmungen jener mit den Beſtimmungen dieſer genau zuſammenträfen, iſt vollends ganz und gar unmöglich, weil beyde von einander ſpecifiſch verſchieden ſind, daher auch kein Vernünftiger in dem Beſitze der Vorſtellung von Etwas, dieſes Etwas zugleich ſelbſt zu beſitzen wähnen wird. Worin aber eigentlich das Poſitive der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren realen Objecten beſtehe, läßt ſich nicht weiter durch Worte angeben und beſchreiben. Jeder meiner Leſer muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen ſuchen, daß er es dann, wenn er ſich deſſelben bewußt iſt, beobachtet, und etwa zuſieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorſtellung, die er ſich in der Abweſenheit einer Sache von

ihr

ihr machte, mit der Sache ſelbſt, ſo bald ſie von ihm angeſchauet wird, findet, daß jene mit dieſer vollkommen übereinſtimmt, und ſolche genau darſtellt. Uebrigens iſt allerdings die Möglichkeit der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit Sachen eines der größten Räthſel der menſchlichen Natur, und in dieſem Räthſel iſt zugleich das Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen a priori, d. h. noch ehe wir dieſe Dinge angeſchauet haben, enthalten. Im täglichen Leben nun ſetzen wir die Wirklichkeit einer ſolchen Uebereinſtimmung beſtändig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringſten zu bekümmern. Die neuere Metaphyſik hingegen enthält mehrere Verſuche, dieſe Möglichkeit zu erforſchen und zu ergründen, welche Verſuche wir in der Folge ihrem Inhalte und Werthe nach genauer werden kennen lernen.

Da alles, was angeſchauet worden iſt, ſich vorſtellen läßt; ſo kann auch das Seyn der Gegenſtände, nachdem wir ſie nicht mehr als dem Bewußtſeyn unmittelbar gegenwärtig anſchauen, vorgeſtellt werden. Man muß jedoch die Vorſtellung des logiſchen Seyns nicht mit der Vorſtellung des realen oder objectiven Seyns, die ihrem Inhalte nach weſentlich von einander verſchieden ſind, verwechſeln, und dieß kann nicht oft genug eingeſchärft werden. Das logiſche Seyn iſt nichts anders, als bloße Beziehung des einen Begriffs auf einen andern, wenn der Verſtand die Begriffe mit einander verbindet; es macht

lediglich ein Product des Verſtandes aus und findet nur im Verſtande Statt, wenn er denkt: es kommt in jedem Urtheile vor, und wird darin durch die ſogenannte Copula angegeben. Die Vorſtellung des realen Seyns hingegen iſt zwar auch wie jeder Begriff ein Prädicat, und kann als Prädicat in einem Urtheile gebraucht werden. Allein ſoll dieſe Vorſtellung dem Objecte, das dadurch vorgeſtellt wird, angemeſſen ſeyn; ſo darf ſie, was ſie vorſtellt, nicht als eine Eigenſchaft vorſtellen, die zu den übrigen Eigenſchaften eines Dinges noch hinzukäme, und die Zahl dieſer Eigenſchaften vermehrte, ſo daß dergleichen Eigenſchaften noch etwas reales wären, und übrig blieben, wenn von ihnen das Seyn getrennt würde: Sondern durch die Vorſtellung des realen Seyns wird etwas bezeichnet und ausgedruckt, das keine Beziehung zu etwas Andern ausmacht; das ſchlechthin, abſolute, in ſich und für ſich iſt; das eine gänzliche Unabhängigkeit von allem Vorſtellen und Denken hat, und durch dieſes Denken weder entſteht noch vergeht; das durch nichts getragen, erhalten und beſtimmt wird, ſondern alles ſelbſt trägt, erhält, und zu allen Beſtimmungen die Materie liefert. Hierin gleicht die Vorſtellung des Seyns der Vorſtellung der Subſtanz, mit der ſie auch eigentlich zuſammentrifft, und welche, ob ſie gleich als Vorſtellung ſelbſt nur ein Prädicat iſt, dennoch das Gegentheil aller Prädicate andeutet.

Das

Das urſprüngliche Problem der theoretiſchen Philoſophie oder der Metaphyſik iſt nun eine vollſtändige Ergründung des realen Seyns der Dinge, oder eine Ableitung dieſes Seyns und alles deſſen, was darzu gehört, aus einem Urgrunde, um es dadurch begreiflich zu machen. Denn obgleich das Seyn von Dingen nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns ganz gewiß iſt; ſo befriedigt doch die Einſicht dieſer Gewißheit keinesweges die Vernunft, weil es ſich bey den exiſtirenden Dingen, die wir kennen, nicht von ſelbſt verſteht, daß ſie ſind, und daß ſie das ſind, was ſie ſind. Es wird alſo die Vernunft beym Anblick der exiſtirenden Dinge durch ſich ſelbſt zu der Frage getrieben: Warum dieſe Dinge ſind, und Warum ſie ſo beſchaffen ſind, wie wir ſie finden, und nicht vielmehr anders? Und in der Beantwortung dieſer Frage thut die Vernunft ſich niemahls Genüge, als bis ſie auf jedes Warum? ein Darum ausfindig gemacht hat, bey dem ſich kein Warum wieder anbringen läßt.

Wenden wir aber dasjenige, was oben von den Erforderniſſen zu einer Philoſophie, als wahrer Wiſſenſchaft, geſagt worden iſt, auf die Metaphyſik an; ſo folgt, daß in derſelben erſtens den Dingen, die darin begreiflich gemacht werden ſollen, keine Art der Exiſtenz angedichtet werden dürfe, ſondern dasjenige Seyn derſelben, wovon wir Gewißheit haben, erklärt werden müſſe; daß zweytens alles, was bey den exiſtirenden Dingen am Seyn Antheil

hat,

hat, und zu den bleibenden oder veränderlichen Beſtimmungen derſelben gehört, begreiflich gemacht werden müſſe; daß drittens ein ſolcher Urgrund alles objectiv Vorhandenen angegeben werden müſſe, aus dem man das Seyn der Dinge und aller ihrer Beſtimmungen als nothwendig erkennt; daß viertens die Erkenntniß des Urgrundes alles Seyns nicht Vermuthung und Wahrſcheinlichkeit, ſondern Wiſſenſchaft ſeyn müſſe.

Was wir bisher über den Zweck und die Bedingungen der theoretiſchen Philoſophie angeführt haben, bezieht ſich übrigens lediglich auf die urſprüngliche Idee der Vernunft von dieſem Theile der Philoſophie. Nach jener Idee geht die Vernunft in demſelben auf eine Erweiterung ihrer Einſichten bis zu einem unbedingten Grunde alles bedingter Weiſe Exiſtirenden aus, und könnte die Vernunft es bey der Wahrnehmung deſſen, was nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns vorhanden iſt, bewenden laſſen, oder müßte ſie bey den vorhandenen Dingen nicht noch nach einem hinreichenden Grunde von dem Daſeyn und den Beſchaffenheiten derſelben fragen, ſo würde ſie nimmermehr auf metaphyſiſche Speculationen geführt worden ſeyn. Seitdem man aber angefangen hat, ſowohl über das Mißlingen der mancherley Verſuche, die Vernunft in Anſehung ihres Strebens nach einer Erkenntniß des unbedingten Grundes alles bedingter Weiſe Vorhandenen zu befriedigen, Unterſuchun-

gen

gen anzuſtellen, als auch die Frage nach dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe von Dingen zu einer Frage der theoretiſchen Philoſophie zu erheben: So iſt der urſprüngliche Zweck dieſer Wiſſenſchaft gar ſehr verändert, und verſucht worden, dieſelbe in eine Weisheitslehre, d. h. in eine Lehre von dem allein ſichern Gebrauche und von den Gränzen unſerer Erkenntnißkräfte umzuſchaffen. Was es nun aber auch immer mit den mancherley Beſtimmungen des Urſprungs und der Gränzen unſerer Erkenntniß von Dingen in der Metaphyſik für eine Bewandniß haben mag, worüber dieſe Kritik der theoretiſchen Philoſophie in der Folge Auskunft ertheilen wird; ſo iſt doch ſo viel unläugbar, daß unſere Vernunft mit der Frage: Was ſie ſelbſt wohl wiſſen könne, und wie weit ihre Fähigkeit zu einer realen Erkenntniß reiche? ſich nicht zuerſt beſchäftigt, ſondern dieſe Frage erſt dann aufwirft, wenn ſie ſich mehrmahls in ihrer Wißbegierde, die urſprünglich von keiner Gränze der für ſie möglichen Erkenntniß etwas weiß, durch leere Blendwerke getäuſcht findet. Da es aber unſere Abſicht im gegenwärtigen Werke iſt, der Vernunft in Anſehung aller bisherigen Bearbeitung der Metaphyſik zu einer ſo viel wie möglich gründlichen Erkenntniß Anleitung zu ertheilen; ſo konnten wir in demſelben auch nicht von einer Abſicht bey dieſer Wiſſenſchaft ausgehen, zu dem die Verzweifelung an der Erreichbarkeit der eigentlichen Zwecke derſelben allererſt geführt hat, ſondern mußten dieſen letztern ſelbſt aufſuchen,

und den in der Vernunft befindlichen Keim nachweiſen, aus welchem er hervorgegangen iſt.

Anhang.

Von der Ueberzeugung, dem Wiſſen und Glauben.

Aller Streit über philoſophiſche Syſteme betrifft die Wahrheit und Falſchheit der Lehren derſelben, und ſetzt nicht allein einen Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Erkenntniß, ſondern auch die Möglichkeit, dieſen Unterſchied zu entdecken, voraus. Da es nun in dem gegenwärtigen Werke unſer vorzüglichſter Zweck iſt; die Anſprüche, welche die neueſten und wichtigſten Verſuche, eine theoretiſche Philoſophie zu begründen, auf Wahrheit und Gewißheit machen, der Prüfung zu unterwerfen, und dadurch wahre Einſicht und Ueberzeugung zu befördern; ſo wird es für die Erreichung dieſes Zwecks ſehr vortheilhaft ſeyn, wenn wir, ehe wir noch zur Ausführung deſſelben ſchreiten, einige Betrachtungen über die Verſchiedenheiten und Bedingungen des Fürwahrhaltens anſtellen.

Die Ueberzeugung iſt ein gewiſſe Erkenntniſſe begleitender Zuſtand unſers Bewußtſeyns, den Jedermann kennt, weil er ihn hat, und den er haben muß, weil er ſonſt nicht würde leben und thätig ſeyn können; deſſen Eigenthümlichkeit ſich aber nicht wohl in einer ſchulgerechten Erklärung

angeben läßt, ſondern vielmehr durch eine unmittelbare Auffaſſung deſſen, was er enthält, kennen gelernt werden muß.

Dieſer Zuſtand iſt ganz und gar nicht von unſerer Willkühr abhängig; wir können ihn nicht nach Belieben in uns entſtehen, oder, wenn er ſtatt findet, verſchwinden machen. Er entzieht ſich vielmehr unſerer Herrſchaft, und iſt ein Zwang, in welchem ſich unſer Bewußtſeyn befindet. Eben daher nennt man ihn auch ein Gefühl, durch welches Wort oftmahls überhaupt alle Zuſtände des Bewußtſeyns angezeigt werden, welche ſich der freyen Macht und Anordnung unſers Geiſtes entziehen. Ob aber gleich unſer erkennendes Ich während der Ueberzeugung ſich gebunden und unabänderlich beſtimmt fühlt: So iſt doch dieß kein läſtiger und in den Augen der Vernunft uns entehrender Mangel von Freyheit oder Fähigkeit, uns ſelbſt zu beſtimmen; ſondern vielmehr das Ziel, nach welchem dieſe Vernunft unabläßig ſtrebt, und durch deſſen Erreichung ſie allererſt der höchſten Würde, welcher ſie als ein Erkenntnißvermögen fähig iſt, und der Selbſtbefriedigung, die ſie ſucht, theilhaftig wird.

Das Gegentheil der Ueberzeugung iſt der Zuſtand des Zweifelns, in welchem dem Gemüthe das Beſtimmtſeyn zum Anerkennen und Fürwahrhalten fehlt. Dieſer Zuſtand enthält aber doch auch ſelbſt eine Ueberzeugung in ſich; denn davon, daß man zweifelt, muß man eine überzeugende Ein-

ſicht

ſicht haben: Und wenn man Zweifel ſelbſt wieder bezweifelte, ſo würden ſie dadurch gänzlich aufgehoben, und aller Bedeutung für die Vernunft beraubt werden.

Die Ueberzeugung, welche bey der unmittelbaren Erkenntniß ſtatt findet, iſt aber von anderer Beſchaffenheit, als diejenige, welche bey der mittelbaren, (bey der Erkenntniß durch Vorſtellungen) vorkommt.

Die Ueberzeugung der erſtern Art betrifft blos dasjenige, was im Umfange des Bewußtſeyns ſelbſt gegenwärtig ſich befindet, und iſt mit der Anſchauung des Gegenſtandes ſo innig verflochten, daß ſie davon gar nicht getrennt werden kann. Indem ich etwas ſehe, höre oder betaſte, weiß ich, daß ich es wahrnehme, und daß es in dem Augenblicke, in welchem ich es wahrnehme, ſo für mich iſt, wie ich es wahrnehme; ja ohne dieſes Wiſſen könnte ich es gar nicht wahrnehmen. Das Wahrnehmen von Etwas iſt mit dem Wiſſen, daß ich es wahrnehme, zugleich da; letzteres iſt von dem erſten ganz unabtrennlich, und ich kann nicht etwa das Wahrnehmen erhalten und das Wiſſen deſſen, was in der Wahrnehmung gegeben iſt, aufheben. Sogar bey den uns wohlbekannten Täuſchungen der Sinne können wir weder an der Gegenwart deſſen, was darin enthalten iſt, noch auch an der Beſchaffenheit, womit es gegeben iſt, im geringſten zweifeln, ſondern nur denken, daß bey einer andern und richtigern Beſchaffenheit unſerer Sinne, oder unter andern Verhältniſſen

des angeſchauten Objects zu unſern Sinnen, dieſes Object mit andern Beſchaffenheiten verſehen von uns erkannt werden würde.

Die Ueberzeugung hingegen, welche die mittelbare Erkenntniß begleitet, betrifft die Uebereinſtimmung dieſer Erkenntniß mit dem dadurch erkannten Objecte, und beſteht in einer Beſtimmung des Bewußtſeyns, durch welche dergleichen Uebereinſtimmung zu der mittelbaren Erkenntniß hinzugedacht wird. Da nun der Gedanke das Gedachte nicht ſelbſt iſt, ſo kann auch jenem ſeine Uebereinſtimmung mit dieſem nicht ſchlechthin und für ſich ſelbſt genommen angeſehen werden; ſondern um einem Gedanken Uebereinſtimmung mit dem dadurch Gedachten beyzulegen, dazu ſind Gründe erforderlich, die von dem Gedanken, als ſubjectiver Beſtimmung des Verſtandes genommen, verſchieden ſeyn müſſen. In wie fern nun einem Gedanken dergleichen Uebereinſtimmung zukommt, in ſo fern iſt er **wahr**.

Die Wahrheit iſt gar keine Eigenſchaft an den Objecten, worauf ſich die mittelbare Erkenntniß bezieht, ſondern lediglich eine Beſtimmung dieſer Erkenntniß, die ihr blos in Beziehung auf die dadurch erkannten Objecte zukommt. Die Objecte ſind, was ſie ſind; unſer Vorſtellen derſelben aber iſt entweder wahr, wenn es mit den vorgeſtellten Objecten übereinſtimmt, oder falſch, wenn es nicht damit übereinſtimmt, und doch für übereinſtimmend gehalten wird. Daher kann auch einer Aeußerung des Vorſtel-

lungs-

lungsvermögens, wenn dieſelbe blos für ſich genommen, und dabey von aller Beziehung derſelben auf etwas dadurch Vorgeſtelltes und von ihr Verſchiedenes abſtrahirt wird, weder Wahrheit noch Irrthum beygelegt werden, weil alsdann das Correlatum fehlt, in Beziehung auf welches allererſt die Relationen der Wahrheit und der Falſchheit an einer mittelbaren Erkenntniß ſtatt finden. Wer ſich alſo z. B. Vorſtellungen von gewiſſen Weſen macht, dieſe Vorſtellungen aber auf nichts von ihnen Verſchiedenes, als Erkenntniſſe deſſelben, bezieht; der hat darin weder ſich eines Irrthums ſchuldig gemacht, noch auch Wahrheit erkannt.

Ob Dinge mit einander übereinſtimmen, oder nicht, kann nur aus einer Vergleichung derſelben abgenommen werden, und zu dieſer Vergleichung iſt erforderlich, daß eine Erkenntniß der Dinge für ſich genommen ſtatt finde; denn das Unerkannte kann nicht mit etwas Andern zuſammengehalten werden. Die Einſicht der Uebereinſtimmung eines Gedankens mit ſeinem Objecte ſetzt alſo auch eine Vergleichung beyder voraus, und iſt eine ſolche Vergleichung unmöglich, ſo iſt auch die Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Objecte unerkennbar und ungewiß. Der Gedanke kündigt es nähmlich nicht ſchon durch ſeine innern Beſchaffenheiten an, daß er mit dem dadurch Gedachten, was von ihm verſchieden und außer ihm befindlich ſeyn muß, übereinſtimme; ſondern die Erkenntniß der Uebereinſtim-

mung

mung beyder iſt einzig und allein die Folge einer Reflexion über dieſelben, wodurch der Gedanke als das Zeichen, mit dem dadurch Gedachten als das Bezeichnete, zuſammengehalten und beyde einander entſprechend befunden worden ſind. Dieſe Reflexion, und nur ſie allein, liefert die Einſicht der Wahrheit eines Gedankens, und was auch immer gegen die Möglichkeit derſelben eingewendet werden mag, ſo bleibt ſie doch immer die unentbehrliche Bedingung der Erkenntniß der Wahrheit, aus deren Unmöglichkeit, wenn ſie gehörig dargethan worden wäre, weiter nichts folgen würde, als daß die Einſicht der Wahrheit eines Gedankens alle unſere Kräfte überſteige, und daß das Denken, wenn es in Rückſicht auf Wahrheit beurtheilt wird, für ein bloßes Spiel mit Begriffen gehalten werden müſſe.

Die Bedingungen der Wahrheit eines Gedankens müſſen aber ſorgfältig von den Bedingungen des Gedankens ſelbſt, als einer bloßen Modification unſers Verſtandes genommen, unterſchieden werden. Unſer Denken ſteht nähmlich unter Geſetzen, welche in der reinen Logik anzugeben ſind, und kann allein dieſen Geſetzen gemäß ſtatt finden. Nun iſt die Wahrheit eine relative Eigenſchaft unſerer Gedanken; folglich ſetzt die Wirklichkeit der Wahrheit auch die Wirklichkeit der Gedanken voraus, und gäbe es kein Denken, ſo gäbe es auch keine Wahrheit. Jede wahre Erkenntniß muß mithin auch den Geſetzen des Denkens angemeſſen ſeyn, weil ſie ſonſt nicht einmahl ein Gedanke, und folglich auch nicht

wahr

wahr ſeyn könnte, denn dem Nichts kommen keine Eigenſchaften zu. Nun hebt der Widerſpruch in Begriffen alles Denken derſelben auf; daher darf man nur darthun, daß ein Gedanke Widerſpruch enthalte, und für den Verſtand nichts ſey, ſo fällt auch ſogleich der Anſpruch auf Wahrheit weg, der ihm etwa beygelegt worden ſeyn möchte. Vermöge dieſer Unterſcheidung der Bedingungen eines Gedankens, als Modification unſers Verſtandes genommen, von den Bedingungen der Wahrheit des Gedankens, ſieht man leicht ein, daß die Logik, welche nur von den Bedingungen der erſtern Art handelt, wenn man ſich genau ausdrucken will, auch nicht einmahl für einen negativen Probierſtein der Wahrheit, der zum wenigſten Irrthümer zu entdecken behülflich ſey, ausgegeben werden könne. Dieſe Wiſſenſchaft beſtimmt ihrer Natur nach gar nichts über die Wahrheit eines Gedankens, und liefert gar keine Data, woraus ſich abnehmen ließe, daß etwas von irgend einem Gedanken Verſchiedenes, ihm aber Entſprechendes da ſey; ſondern ſie beſtimmt nur das, was zur Möglichkeit eines Gedankens erforderlich iſt, und mit dem, was außer dieſer Möglichkeit liegt, alſo auch mit der Wahrheit und Falſchheit des Gedankens, darf ſie ſich gar nicht befaſſen. Man kann ſie alſo eigentlich auch nicht dazu gebrauchen, um Irrthümer in unſerm Denken überhaupt, ſondern nur um diejenigen Fehler in demſelben zu entdecken, die eigentlich das Denken ſelbſt aufheben und vernichten.

Die Ueberzeugung, welche die Wahrheit der mittelbaren Erkenntniß betrifft, iſt, wie wir bereits angeführt haben, von Gründen abhängig, welche von dem Urtheile, woraus die mittelbare Erkenntniß beſteht, verſchieden ſeyn müſſen. Die Beſchaffenheit dieſer Gründe beſtimmt nun die Gradual-Unterſchiede, welche an jener Ueberzeugung vorkommen können, und die allein an ihr, nicht aber an der die unmittelbare Erkenntniß begleitenden Ueberzeugung, welche überall dieſelbe iſt, Statt finden. Sind nähmlich die Gründe des Fürwahrhaltens einer mittelbaren Erkenntniß von der Art, daß ſie ein Bewußtſeyn der Nothwendigkeit der Wahrheit oder der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Objecte derſelben hervorbringen; ſo heißt das Fürwahrhalten ein **apodiktiſches Wiſſen**. Bewirken ſie hingegen dergleichen Bewußtſeyn nicht; machen ſie aber gleichwohl das Gemüth geneigter, der mittelbaren Erkenntniß eine Uebereinſtimmung mit dem Objecte derſelben beyzulegen, als abzuſprechen; ſo heißt das dadurch hervorgebrachte Fürwahrhalten ein **Glauben**.

Wenn die Erkenntniß ein Wiſſen, im ſtrengen Sinne dieſes Wortes genommen, ſeyn ſoll; ſo muß ſich davon gar nicht einmahl denken laſſen, daß ſie nicht mit ihrem Objecte übereinſtimmen, oder falſch ſeyn könne. Es iſt jedoch die Nothwendigkeit, welche der Uebereinſtimmung eines Urtheils mit ſeinem Objecte zukommen ſoll, ſorgfältig von derjenigen Nothwendigkeit zu unterſcheiden,

welche

welche in Anſehung der logiſchen Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte im Urtheile ſelbſt Statt findet, und bey allen analytiſchen Urtheilen angetroffen wird. Denn durch die letztere Nothwendigkeit wird über die erſtere nicht das Geringſte beſtimmt, und bey den analytiſchen Urtheilen, wenn man ſich blos an das hält, was in ihnen gegeben iſt, weiß man nur, daß das Prädicat dem Subjecte beygelegt werden müſſe, nicht aber auch dieſes, daß das Urtheil ſich auf ein dadurch gedachtes Object beziehe und damit übereinſtimme, weil dieſe Uebereinſtimmung etwas ganz Anders iſt, als die Verbindung, in der im analytiſchen Urtheile dasPrädikat mit dem Subjecte ſteht.

Der Glaube (oder die Wahrſcheinlichkeit einer mittelbaren Erkenntniß) entſteht durch die Beurtheilung eines Gegenſtandes in Anſehung deſſen, was wir nicht von ihm wiſſen, nach allgemeinen Regeln, die das Seyn und die objectiven Eigenſchaften der Dinge betreffen, und erfordert, wenn er auf eine der Vernunft gemäße Art Statt finden ſoll, theils ein Wiſſen davon, daß etwas Naturgeſetz ſey, theils ein partielles Wiſſen in Anſehung des Gegenſtandes, von dem etwas als wahrſcheinlich angenommen wird. Aus unſern Beobachtungen über die Natur ſammeln wir uns nähmlich Regeln, welche die Verbindung der Dinge und das Beyſammenſeyn ihrer Eigenſchaften betreffen, und nach dieſen Regeln legen wir den Objecten Eigenſchaften bey, die in keiner unmittelbaren Erkenntniß

derſelben gegeben ſind. Nachdem z. B. Newton die Beobachtung angeſtellt hatte, daß der Diamant die Lichtſtrahlen auf eben die Art bricht, wie Bernſtein, Kampfer und andere öhlichte Körper; ſo hielt er es für wahrſcheinlich, oder ſo glaubte er, daß der Diamant auch ein öhlichter Körper ſeyn werde. Dieſem Glauben lag bey ihm ein Wiſſen, erſtens von der Art und Weiſe, wie der Diamant die Lichtſtrahlen bricht, und zweytens davon zum Grunde, daß dieſe Brechung der Lichtſtrahlen gemeiniglich nur bey öhlichten Körpern angetroffen wird. Durch dieſes Wiſſen hielt er ſich nun für berechtiget, in Anſehung des Diamanten anzunehmen, daß derſelbe auch eine öhlichte Subſtanz ſey, ob er gleich dieſe Beſchaffenheit deſſelben noch nicht unmittelbar erkannt hatte. Insbeſondere braucht man aber das Wort Glaube von dem Zutrauen zu der Erklärung eines andern Menſchen über das, was er will wahrgenommen haben, oder was er in der Zukunft thun will, und auch dieſer Glaube ſetzt ein Wiſſen, ſowohl von der Aufrichtigkeit und Redlichkeit des andern Menſchen, deſſen Worten wir trauen, als auch von der phyſiſchen Möglichkeit deſſen, was er erzählt und verſpricht, voraus. Uebrigens finden bey dem Glauben in Anſehung der Stärke deſſelben viele Gradual-Unterſchiede ſtatt, da hingegen die Zuverläſſigkeit der Wahrheit einer Erkenntniß, welche zum Wiſſen gehört, dem Grade nach immer dieſelbe iſt, und nur in Anſehung der Fähigkeit, ſie aufzufaſſen,

Un-

Unterſchiede zuläßt. Die Gradual = Unterſchiede des Wahrſcheinlichen werden aber ſowohl durch die Menge, als auch durch das Gewicht der Gründe, die eine Erkenntniß wahrſcheinlich machen, beſtimmt. *)

*) Der niedrigſte Grad des Fürwahrhaltens wird in unſerer Sprache durch die Wörter Meinen und Vermuthen angedeutet. Gemeiniglich aber erklärt man das Meinen durch ein Fürwahrhalten, das blos auf ſubjectiven, lediglich aus der beſondern Denkungsart deſſen, der etwas meint, und nicht auf objectiven, von der Beſchaffenheit der Sache, in Anſehung welcher man etwas als wahrſcheinlich annimmt, hergenommenen Gründen beruht. Allein ſobald Jemand einſieht, daß ſein Fürwahrhalten ſich lediglich auf ſubjective Gründe ſtützt, ſo muß er es aufgeben. Soll alſo das Meinen ein blos ſubjectiv begründetes Fürwahrhalten ausmachen; ſo kann es dergleichen nicht nach der Einſicht deſſen, der da meint, ſondern nur nach der Einſicht anderer Menſchen ſeyn, die über das Fürwahrhalten jenes urtheilen, und deſſen Werth beſtimmen.

Zwey=

Zweyter Theil.

Darſtellung der Syſteme des realiſtiſchen und idealiſtiſchen Dogmatismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung.

Von den verſchiedenen Arten des Dogmatismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Der Dogmatismus in der Philoſophie beſteht überhaupt genommen in der Behauptung, daß es eine wiſſenſchaftliche Philoſophie gebe. So ſehr nähmlich auch immer die Dogmatiker in ihren Lehrſätzen und in den Beweiſen derſelben von einander abweichen mögen; ſo will doch jeder derſelben im Beſitz einer Erkenntniß der unbedingten Gründe des bedingter Weiſe Vorhandenen ſeyn, welche dem Bedürfniſſe der menſchlichen Vernunft, das Bedingte aus dem Unbedingten ſich begreiflich zu machen, vollkommen

Ge-

Genüge thun ſoll. Und obgleich dieſe Erkenntniß nur ſelten für ein ganz vollendetes Syſtem der Philoſophie, das bereits die Auflöſung aller philoſophiſchen Probleme enthielte, und keiner Erweiterung weiter fähig ſey, von den Beſitzern derſelben ausgegeben wird; ſo ſoll ſie doch die Fundamente zu einem ſolchen Syſteme, oder die Principien in ſich faſſen, durch deren richtige und vollſtändige Anwendung ſich alle in der Philoſophie mögliche Fragen hinreichend beantworten laſſen, und ein vollendetes Gebäude dieſer Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann.

Nun iſt das Unbedingte, wodurch allererſt das Bedingte begreiflich wird, ſeinem für ſich beſtehenden Seyn nach nicht im Umfange unſers Bewußtſeyns gegeben; ſondern alles im Umfange dieſes Bewußtſeyns und nach dem Zeugniſſe deſſelben Vorhandene exiſtirt nur bedingter Weiſe, ſo daß ſich dabey noch nach einem Grunde fragen läßt, und das Unbedingte können wir nur vermittelſt eines Begriffs, den wir uns davon machen, denken. In wie fern nun der Dogmatiker von dem Unbedingten eine Erkenntniß zu beſitzen vorgiebt, zu dieſer Erkenntniß aber, wenn er anders nicht ein Schwärmer iſt, der in unnennbaren Gefühlen das Unbedingte ergriffen haben will, nur vermittelſt bloßer Begriffe und der Folgerungen aus Begriffen gelangt ſeyn kann; in ſo fern kann man auch das Weſen des Dogmatismus in der Philoſophie durch das Vorgeben beſtimmen, daß ſich die menſchliche Erkenntniß durch bloße

Be-

Begriffe und allgemeine Grundſätze bis zur Exiſtenz der Dinge außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns mit völliger Sicherheit erweitern laſſe.

Nach dieſer Erklärung der dem Dogmatismus eigenthümlichen Denkart ſind Dogmen ſolche Sätze, die über die außer aller Erfahrung befindlichen Gründe des zur Erfahrung Gehörigen etwas mit Gewißheit beſtimmen. *)

In

*) Der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft nimmt die Beſtimmung des Weſens des Dogmatismus (den er mehrentheils nur auf theoretiſche Philoſophie einſchränkt) von einem Mangel der Vorſicht her, den ſich die Dogmatiker bey der Aufbauung ihrer Syſteme ſollen haben zu Schulden kommen laſſen, und der darin beſteht, daß ſie ſich anmaßten, nach Begriffen und Grundſätzen, deren Urſprung und eigentliche Beſtimmung ſie nicht im geringſten erforſcht hatten, über das Seyn und die Eigenſchaften der außer aller Erfahrung befindlichen Dinge zu entſcheiden. (Kritik der reinen Vernunft S. XXX, XXXV. und S. 7. nach der zweyten Auflage.) Nun kann man zwar die Dogmatiker keinesweges von dieſem Fehler völlig frey ſprechen. Allein ſoviel iſt doch auch gewiß, daß nicht alle Dogmatiker im Gebrauche der Begriffe und Principien, vermittelſt welcher ſie die menſchliche Erkenntniß über die Erfahrung hinaus erweitern wollten, blindlings verfahren ſind, und jene Principien blos deßwegen als gültig angenommen haben, weil ſich die Vernunft ihrer ſchon lange Zeit hindurch bedient hatte. Es iſt mithin der Mangel der Unterſuchungen über den Urſprung und gültigen Gebrauch der Principien, worauf man die der Philoſophie eigenthümlichen Lehrſätze gegründet hat, kein allgemeines Merkmahl des Dogmatismus, ſondern nur etwas dem ſeich-

ten

In der theoretiſchen Philoſophie ſoll nun die reale Möglichkeit der Sachen, welche nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns da ſind, und die für uns exiſtirende Welt ausmachen, oder der unbedingte Grund des Seyns dieſer Sachen und ihrer Eigenſchaften angegeben werden, wie wir im dritten Abſchnitte des vorhergehenden Theils geſehen haben. Man kann demnach von dem Dogmatismus in der Metaphyſik ſagen, er beſtehe in der Behauptung, daß eine Wiſſenſchaft von den unbedingten Gründen der Exiſtenz der Dinge, zum wenigſten ihren Fundamenten nach, ſchon wirk-

lich

ten und blinden Verfahren bey demſelben Eigenthümliches. Wenn man aber den Mangel der Unterſuchung über den Urſprung und die Gültigkeit gewiſſer Principien als das ſichere Kennzeichen des Dogmatismus annehmen wollte; ſo müßte wohl das Syſtem der Vernunftkritik, ungeachtet es dem Dogmatismus entgegengeſetzt wird, und allerdings die Principien der realiſtiſchen Ontologie, Kosmologie und Theologie einer Prüfung unterworfen hat, ſchon deshalb ein Dogmatismus ſeyn, weil, wie wir in der Folge ſehen werden, deſſen Lehren vom Urſprunge und von der Quelle der menſchlichen Erkenntniß auf Principien geſtützt worden ſind, über deren Urſprung und Werth der Verfaſſer der Vernunftkritik keine genaue Erkundigung eingezogen hatte. Nicht das blinde Zutrauen zu gewiſſen Principien, deren ſich die Vernunft lange Zeit hindurch bedient hat, ſondern das Vorgeben, daß man vermittelſt bloßer Begriffe und Schlüſſe, oder durchs bloße Denken, von einer der Erfahrung (dieſe ſey nun theoretiſchen oder praktiſchen Inhalts) zum Grunde liegenden Realität etwas wiſſen könne, macht den Geiſt des Dogmatismus aus, welcher Dogmatismus bald auf eine ſeichte, bald auf eine gründlichere Art verfahren iſt.

ſich vorhanden ſey. Wer alſo die Exiſtenz der Dinge aus einer überſinnlichen und letzten Urſache derſelben ableiten, und dadurch begreiflich machen zu können glaubt, iſt ein Dogmatiker in der theoretiſchen Philoſophie.

Wenn man ſich in Anſehung der Verſchiedenheiten der metaphyſiſchen Syſteme blos an die Data der Geſchichte der Philoſophie hält — welche Geſchichte in einer glaubwürdigen Nachricht von allen Verſuchen beſteht, die bis jetzt angeſtellt worden ſind, um eine der Idee der Vernunft von der Philoſophie entſprechende Wiſſenſchaft der Urgründe des Bedingten hervorzubringen, und in der alſo der Bemühungen der Dogmatiker hauptſächlich, der Skeptiker aber nur nebenher und vorzüglich in ſo fern Erwähnung gethan wird, als ſie die Erkenntniß durchaus für falſch erklärten, in deren Beſitze jene zu ſeyn ſich rühmten —: So ſollte man faſt glauben, dieſe Verſchiedenheiten ſeyen lediglich durch zufällige Umſtände, oder blos durch die Verſchiedenheiten der Talente und des Genies derjenigen, welche die Metaphyſik bearbeiteten, durchaus aber nicht durch objective, ſowohl im Weſen der Metaphyſik, als auch in der Natur des menſchlichen Geiſtes gelegene Gründe hervorgebracht worden. Da inzwiſchen die Vernunft die Probleme, welche in der Metaphyſik aufzulöſen ſind, nicht nach Belieben erdichtet, und bey der Auflöſung derſelben durch den ſelbſtthätigen Gebrauch ihres Vermögens an Geſetze gebunden iſt; So läßt ſich ſchon vermuthen, daß es auch wohl objective Gründe der

Ver-

Verſchiedenheit der metaphyſiſchen Syſteme geben werde. Wir wollen jetzt verſuchen, dieſe Gründe aufzuſuchen, und den Leſer auf einen Standpunkt führen, welcher ihm nicht nur eine leichte Ueberſicht aller wichtigen Verſchiedenheiten in den bisher aufgeſtellten Syſtemen der Metaphyſik, ſondern auch eine Einſicht von der Zahl der in der Metaphyſik möglichen Denkarten, verſchaffen dürfte, ſo daß er ſo gar wird beurtheilen können, ob und wo im Gebiethe dieſer vorgeblichen Wiſſenſchaft noch Platz für irgend ein neues Gebäude übrig ſey.

Man kann bey dem Unternehmen, die Hauptfrage der Metaphyſik beantworten zu wollen, entweder ſo verfahren, daß man ſich in Anſehung des Seyns der Dinge in der Welt, deſſen abſoluter Grund in dieſer Wiſſenſchaft angegeben werden ſoll, blos an dasjenige hält, was die unmittelbaren Ausſprüche des Bewußtſeyns davon bezeugen, und um die Art und Weiſe, wie wir wohl zur Erkenntniß dieſer Dinge gelangen mögen, gar nicht bekümmert; oder ſo, daß man der Aufſuchung des unbedingten Grundes des bedingter Weiſe Exiſtirenden eine Erklärung des Urſprungs unſerer Erkenntniſſe von dem Bedingten zum Grunde legt. Diejenigen Syſteme der Metaphyſik, welche nach dem Verfahren der erſtern Art zu Stande gebracht worden ſind, und gerade zu darauf ausgehen, den Urſprung der objectiven Welt begreiflich zu machen, könnte man allenfalls die Kosmogoniſchen, diejenigen aber, welche ſich auf eine Erklärung des Urſprungs unſerer

Er:

Erkenntniß von Dingen ſtützen, und dieſe Erkenntniß begreiflich machen wollen, die **Dianoiogoniſchen** Syſteme nennen.

Wie wir wohl zur Erkenntniß der Dinge in der Welt gekommen ſeyn mögen, das iſt keine Frage, womit der menſchliche Geiſt ſein Nachdenken über das Vorhandene anhebt. Man darf ſich daher auch nicht wundern, daß im ganzen Alterthume bey der Errichtung der metaphyſiſchen Syſteme auf den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß von den Dingen in der Welt keine Rückſicht genommen worden iſt. Man hielt ſich in Anſehung des Daſeyns und der Eigenſchaften der realen Objecte in der Welt, die man in der Metaphyſik begreiflich machen wollte, an die bloßen Zeugniſſe des Bewußtſeyns darüber (daher es auch keinem von den Philoſophen des Alterthums eingefallen iſt, das objective Daſeyn materieller Dinge zu bezweifeln); die Principien aber, nach denen man von dem Daſeyn der Welt auf das Daſeyn einer angemeſſenen höchſten Urſache derſelben fortſchloß, nahm man der ihnen unmittelbar anklebenden Evidenz wegen als gültig an, ohne ſich nach der Quelle derſelben umzuſehen, und dachte ſchlechterdings nicht daran, daß die Beſtimmung der Wirkungsart unſers Erkenntnißvermögens auf den Gang und auf die Reſultate der Speculationen in der Metaphyſik Einfluß haben könnte. Denn obgleich über die Art und Weiſe, wie das Gemüth zu den Erkenntniſſen der Dinge in der Welt gelangen ſoll, ſchon von den Philoſophen Griechenlands mancherley Hypo-

theſen aufgeſtellt wurden, und z. B. Plato an den allgemeinen Begriffen Eigenſchaften anzutreffen glaubte, vermöge welcher er den Urſprung dieſer Begriffe in ein Leben verſetzte, deſſen unſere Seele bereits vor ihrer Verbindung mit dem irdiſchen Körper theilhaftig geweſen ſeyn ſollte, Ariſtoteles hingegen dieſe Erklärung des Urſprungs der allgemeinen Begriffe beſtritt, und den Einfluß der Objecte der Erfahrung auf die Erkenntnißfähigkeit für die einzige Quelle aller unſerer Erkenntniſſe von Dingen ausgab, auch über das Eigenthümliche der Wirkungsart des ſogenannten niedern und höhern Erkenntnißvermögens mancherley Unterſuchungen anſtellte; Obgleich ferner der Streit, den die Dogmatiker und Skeptiker über das, was ſich erkennen und nicht erkennen laſſe, mit einander führten, Veranlaſſung genug zu dem Verſuche darboth, dieſen Streit durch eine Erklärung der Art und Weiſe, wie der Menſch zu der Erkenntniß der Dinge in der Welt gelangt, zu beendigen: So fiel es doch keinem einzigen dieſer Philoſophen ein, bey den Lehrſätzen der Metaphyſik von den ſchon aufgeſtellten Hypotheſen über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß einen Gebrauch zu machen, und jene Lehrſätze mit dem, was dieſe Hypotheſen enthielten, in Verbindung zu bringen. Nachdem aber die Scholaſtiker bey der Vertheidigung der grübleriſchen und überſchwänklichen Lehren ihrer Metaphyſik ſich auf angeborne Principien, als die zuverläſſigſten

Quel-

Quellen dieſer Lehren, berufen hatten; ſo nahm Locke davon Gelegenheit, durch die Ableitung aller Erkenntniſſe aus der Erfahrung jene Lehren zu beſtreiten, und die Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen zur Grundlage der Metaphyſik zu machen. Inzwiſchen kommt doch dem Verfaſſer der Vernunftkritik das Verdienſt zu, der erſte geweſen zu ſeyn, der die Erklärung, die er vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß aufſtellte, mit richtiger und vollſtändiger Conſequenz auf die Beantwortung der Fragen der Metaphyſik anwendete, und dadurch dieſe Wiſſenſchaft von jener Erklärung ganz und gar abhängig machte.

Bey der Kosmogoniſchen Metaphyſik findet ein Hauptunterſchied ſtatt, in Rückſicht auf welchen ſie in die **naturaliſtiſche** und **theiſtiſche** eingetheilt werden kann. Es läßt ſich nähmlich überhaupt genommen denken, daß der oberſte zureichende Grund der Welt in der Welt ſelbſt und im Weſen der Elemente, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, oder in einem von der Welt ganz verſchiedenen Dinge enthalten ſey. Die älteſten Philoſophen Griechenlands, (die, wie auch ihre Nachfolger thaten, Phyſik und Metaphyſik noch nicht ſo genau von einander trennten, wie in den ſpätern Zeiten geſchehen iſt, und die Lehrſätze der letztern Wiſſenſchaft nur als Schlußſteine zu dem Gebäude der erſtern gebrauchten) giengen insgeſammt darauf aus, das Daſeyn und die Einrichtung der Welt aus einer ſogenannten Urmaterie, wozu man entweder eines der be-

kann-

kannten materiellen Elemente erhob, oder die man, um deſto leichter alle Beſchaffenheiten der Dinge in der Sinnenwelt daraus ableiten zu können, mit erdichteten Eigenſchaften verſah, und deren Wirkſamkeit bey Erzeugung der Welt man beſondern Geſetzen (welchen ſogar der Zufall, worunter aber oftmahls nur ein noch unbekanntes Geſetz gedacht wurde, beygezählt worden iſt) unterworfen hielt. Anaxagoras hingegen, (oder deſſen früher lebender Landsmann Hermotimus) aufmerkſamer auf die regel- und zweckmäßige Einrichtung der Dinge in der Welt, als irgend einer ſeiner Vorgänger in der Philoſophie, hielt die chaotiſche Urmaterie mit allen ihrer Wirkſamkeit beygelegten mechaniſchen Geſetzen für unzureichend, um jene Einrichtung der Gegenſtände in der Welt daraus vollkommen begreiflich machen zu können, und führte unter den metaphyſiſchen Principien den Begriff von einer geiſtigen Kraft auf, die zur Anordnung der mannigfaltigen Theile der Welt mitgewirkt habe, aus welchem Begriffe hernach in der Sokratiſchen Schule die Idee von einem verſtändigen, nach Zwecken handelnden und von der Welt ganz verſchiedenen Baumeiſter derſelben gebildet worden iſt.

Was die Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen anbetrifft, ſo finden, wenn man vorausſetzt, daß dieſe Erkenntniß aus Vorſtellungen beſtehe, (welche Vorausſetzung bey allen neuern Metaphyſikern angetroffen wird) in Anſehung der Gründe, welche

un-

unſere Erkenntniſſe hervorgebracht haben ſollen, nur zweyerley Denkarten Statt. Man kann nähmlich entweder annehmen, daß die Quelle unſerer Vorſtellungen von Dingen in dem Einfluſſe, den gewiſſe außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns befindliche Objecte auf die Erkenntnißfähigkeit des Gemüths haben, enthalten ſey, und daß die Vorſtellungen eben wegen dieſes Urſprunges auf reale, außer der Vorſtellungskraft befindliche Objecte bezogen werden. Oder man kann denken, daß der Grund der Beziehung der Vorſtellungen auf reale Objecte, durch welche Beziehung die Vorſtellungen allererſt Erkenntniſſe ſind, im Gemüthe und in der Selbſtthätigkeit desſelben enthalten ſey. Eine dritte Denkungsart, wenn ſie nicht etwa aus einer Zuſammenſchmelzung jener beyden Denkarten beſtehen ſoll, iſt gar nicht möglich; denn ein Grund der Vorſtellungen und ihrer Beziehung auf Objecte, der weder im Gemüthe, noch auch in Dingen außer demſelben befindlich iſt, könnte gar nicht als wirklicher Grund der Vorſtellungen vom Verſtande gedacht werden. Jede dianoiogoniſche Metaphyſik iſt daher entweder ein Realismus oder ein Idealismus. Man muß aber dieſen Idealismus ja nicht mit dem Berkeleyiſchen Idealismus verwechſeln, nach dem zwar die Körper, die wir im Raume antreffen, keine an ſich gegründete Wirklichkeit haben, ſondern nur Vorſtellungen in einem denkenden Weſen ausmachen, nach welchem aber den denkenden Weſen, die wir erkennen, Objectivität (ein Seyn außer unſerer

ſerer Vorſtellung derſelben) zukommt, und ſogar der Grund unſerer Vorſtellungen von Körpern in dem Einfluſſe eines von unſerem Geiſte verſchiedenen geiſtigen Weſens auf unſere Vorſtellungsfähigkeit enthalten iſt, daher er eigentlich genommen auch einen Realismus ausmacht. Der von uns dem Realismus entgegengeſetzte Idealismus iſt der von deſſen Urheber mit dem Beynahmen des **Transſcendentalen** belegte, welcher aus der Selbſtthätigkeit und aus den Geſetzen des menſchlichen Gemüths die Beziehung der Vorſtellungen auf reale Dinge ableitet.

Die Syſteme des Realismus und Idealismus in der Metaphyſik ſind wieder beſonderer Modificationen fähig, deren Zahl auch nach objectiven Gründen ausfindig gemacht und beſtimmt werden kann. Der Realiſt nimmt nähmlich an, der Grund der Beziehung unſerer Vorſtellungen auf für ſich beſtehende Objecte müſſe außer dem Gemüthe liegen. Nun unterſcheidet man nach gewiſſen an unſern Erkenntniſſen vorkommenden Verſchiedenheiten das **niedere Erkenntnißvermögen** (die Sinnlichkeit), und das **höhere** (den Verſtand oder die Vernunft); und bekanntlich iſt das, was man durch Speculationen der Vernunft über die Beſchaffenheit der Dinge in der Welt herausgebracht hat, oft gänzlich von dem abweichend, was die Sinne davon lehren. Es entſteht alſo bey der realiſtiſchen Vorausſetzung die Frage: Ob die Sinnlichkeit, das iſt, wie man ſagt, die Fähigkeit von realen Dingen afficirt zu werden,

und dadurch zu Vorſtellungen zu gelangen, oder ob der Verſtand d. i. die Fähigkeit, Vorſtellungen ſelbſtthätig, und ohne durch eine Affection des Gemüths dazu beſtimmt worden zu ſeyn, hervorzubringen, die den dadurch vorgeſtellten und für ſich wirklichen Objecten entſprechenden Vorſtellungen liefere? Wird nun den Vorſtellungen der Sinnlichkeit Beziehung auf reale Objecte beygelegt; ſo kann man dieß den Senſualismus, wird hingegen den Producten des Verſtandes dergleichen Beziehung zugeſchrieben, den Rationalismus in der Metaphyſik nennen. Bekanntlich hat der erſtere in den neuern Zeiten an Locken, der letztere aber an Leibnitzen, (nach deſſen Lehrgebäude vermittelſt einer zwiſchen den Wirkungen des Verſtandes und den objectiven Dingen ſtatt findenden Harmonie jene auf dieſe Beziehung haben, und ſolche, wie ſie ſind, dem Bewußtſeyn darſtellen) den ſcharfſinnigſten und vorzüglichſten Vertheidiger gefunden.

Die an dem Syſteme des Idealismus möglichen Unterſchiede können nicht ſo, wie die Unterſchiede an dem Realismus von der Verſchiedenheit der Wirkungen paſſiver und activer Gemüthskräfte hergenommen ſeyn, weil nach ihm der Grund der Beziehung der Vorſtellungen auf etwas für ſich Beſtehendes lediglich in der Thätigkeit des Gemüths enthalten ſeyn ſoll. Wohl aber können bey den Lehren deſſelben in Anſehung der Quelle und des Urſprungs der Vorſtellungen, die durch die Selbſtthätigkeit des Gemüths

auf Objecte bezogen werden, wichtige Unterſchiede Statt finden. Es läßt ſich nähmlich im allgemeinen genommen denken, entweder daß die Vorſtellungen, welche nach dem Idealismus durch Anordnung und Verbindung derſelben, nach gewiſſen Regeln Beziehung auf Objecte erhalten und für uns in Erkenntniſſe verwandelt werden ſollen, nicht aus einer innern Quelle im Gemüthe ſelbſt herrühren, ſondern dieſem Gemüthe vielmehr durch etwas außer der Vorſtellungskraft Exiſtirendes gegeben worden ſeyen; oder daß das Gemüth ſowohl die Verbindung der Vorſtellungen, wodurch Erkenntniſſe von einer objectiven Welt entſtehen, hervorbringe, als auch die Vorſtellungen ſelbſt und die Materie der Erkenntniſſe lediglich aus ſich ſelbſt hernehme, und mithin die ganze Welt, die wir erkennen, blos aus ſich ſelbſt hervorbringe, und mit ſich ſelbſt herumtrage. Den Idealismus der erſtern Art, der in der Vernunftkritik vertheidigt worden iſt, könnte man, weil nach demſelben nur die Form unſerer Erkenntniſſe von objectiven Dingen durch das Gemüth gegeben und geſetzt worden ſeyn ſoll, den **morphothetiſchen**; den Idealismus der zweyten Art aber, wodurch der Verfaſſer der Wiſſenſchaftslehre jenen hat berichtigen wollen, könnte man, weil nach demſelben alles, was zu der für uns Menſchen objectiven Welt und zu den Dingen in derſelben gehört, durch das Gemüth gegeben und geſetzt worden ſeyn ſoll, den **kosmothetiſchen** oder auch **ontothetiſchen** nennen.

Da es mit den Erklärungen des Seyns der Dinge oder unſerer Erkenntniß derſelben, welche die verſchiedenen Syſteme der Metaphyſik einzeln genommen aufſtellen, nie recht hat gelingen wollen, und keine derſelben dem zu erklärenden Objecte völlig angemeſſen iſt: So hat man oftmahls geglaubt, es beſſer zu treffen, wenn man die Eigenthümlichkeiten dieſer Syſteme mit einander vereinigte, und was jedes derſelben aus einartigen Gründen begreiflich zu machen ſucht, aus doppelartigen Gründen ableitete. Manche haben z. B. gemeint, die Syſteme des Senſualismus und Rationalismus dadurch berichtigen zu können, daß man die jedem von ihnen eigenthümlichen Lehren mit einander vereinigte, und weder den Empfindungen der Sinne, noch auch den Begriffen und Grundſätzen des Verſtandes ausſchließlich Beziehung auf objective Dinge beylegte, ſondern jene, für wahre Abbildung der einen Klaſſe von Dingen, dieſe aber für getreue Darſtellungen einer andern Klaſſe von Objecten hielte. Eben ſo hat man auch wohl geglaubt, die Schwierigkeiten, welche bey den Syſtemen des Realismus und Idealismus einzeln genommen vorkommen, dadurch umgehen zu können, daß man den Grund der Beziehung der Vorſtellungen auf Objecte, weder allein den Dingen außer dem Bewußtſeyn, noch auch allein den ſelbſtthätigen Wirkungen des Gemüths oder dem, was dieſes aus ſich den durch Affection gegebenen Vorſtellungen beyfügt, ſondern beyden zuſchriebe. Dieſes Verfahren mit

den

den einander entgegengeſetzten Syſtemen der Metaphyſik, das, weil es aus einer Zuſammenmiſchung ganz verſchiedenartiger Principien beſteht, der **Synkretismus** genannt wird, hat ſich den Beyfall ſelbſtdenkender Köpfe niemahls erwerben wollen. Es wird nähmlich dabey nicht allein die zur Metaphyſik, als einem wiſſenſchaftlichen Ganzen, nöthige Einheit unmöglich gemacht; ſondern da es einander ganz entgegengeſetzte Principien zu vereinigen ſucht, ſo führt auch daſſelbe unvermeidlich auf Widerſprüche, die den Liebhabern des Synkretismus nur deswegen verborgen bleiben, weil ſie die eigenthümlichen Principien der verſchiedenen Syſteme nicht deutlich genug durch den Verſtand aufgefaßt haben. Was aber die Abſicht des Synkretismus überhaupt anbetrifft, das Problem der Metaphyſik durch Hülfe verſchiedenartiger Principien vollſtändiger aufzulöſen, als vermittelſt einartiger Principien ſoll geſchehen ſeyn; ſo kann ſie auch ſchon deßwegen niemahls erreicht werden, weil dasjenige, was gegen die Gültigkeit der Dogmen der einzeln einander entgegengeſetzten Syſteme mit Recht zu erinnern iſt, auch zugleich die aus einer Zuſammenſchmelzung dieſer Dogmen entſtandene Lehre trifft, und der Synkretiſt alſo, anſtatt durch ſeine Coalitionsverſuche Sicherheit gegen Einwürfe zu gewinnen, ſich vielmehr doppelte Angriffe von ganz verſchieden denkenden Gegnern zuzieht.

Außer denjenigen Unterſchieden der Syſteme in der Metaphyſik aber, welche ſich auf die Verſchiedenheit der

ab-

abſoluten Gründe beziehen, aus welchen entweder das Seyn der Dinge in der Welt, oder unſere Erkenntniß dieſes Seyns abgeleitet wird, finden an denſelben noch andere erhebliche Unterſchiede ſtatt, welche die Methode betreffen, nach der die Lehren von dem Urgrunde alles Wirklichen, oder der Erkenntniß, die wir von dieſem Wirklichen beſitzen, aufgeſtellt worden ſind. Man kann ſich bekanntlich bey dem Beweiſe der Wahrheit eines Satzes einer doppelten Lehrart bedienen, nähmlich entweder der ſynthetiſchen oder der analytiſchen, wovon aber jene richtiger die progreſſive oder herabſteigende, und dieſe die regreſſive oder emporſteigende Methode genannt wird. Die letztere beſteht darin, daß man von dem Satze, der erwieſen werden ſoll, ausgeht, und zu den Bedingungen oder Gründen ſeiner Wahrheit ſo lange aufſteigt, bis man einen abſoluten Wahrheitsgrund deſſelben erreicht hat. Bey der erſtern hingegen fängt man mit der Aufſtellung eines unbedingt gültigen Urtheils den Beweis an, und zieht aus demſelben ſo lange Folgerungen, bis man den Satz findet, der bewieſen werden ſollte. In einer nach der progreſſiven Methode abgefaßten Metaphyſik wird alſo mit der Angabe eines Urtheils, das durch ſich gewiß ſeyn, und eine Erkenntniß von dem abſoluten Grunde entweder der objectiven Dinge, oder unſerer Erkenntniß derſelben enthalten muß, der Anfang gemacht, und vermittelſt der Zergliederung dieſes Urtheils und ſeiner Folgen alles erhalten, was, um die Objecte in der

Welt, oder um unſere Erkenntniß derſelben begreiflich zu finden, einzuſehen nöthig iſt. In einer nach der regreſſiven Methode verfertigten Metaphyſik aber wird zuerſt der Inbegriff der Eigenſchaften desjenigen, was erklärt werden ſoll, angegeben, und von der Natur dieſer Eigenſchaften auf das Daſeyn und die Natur des Urgrundes geſchloſſen, der an der Spitze des Bedingten ſtehen ſoll.

Eigentlich kann nur allein der Gebrauch der progreſſiven Methode einer Metaphyſik die höchſte oder die wahrhaft ſyſtematiſche Einheit und apodiktiſche Gewißheit verſchaffen, indem durch dieſelbe alle metaphyſiſche Lehren von einem einzigen oberſten Princip abhängig gemacht werden, und die Gewißheit, die bey dieſem Princip Statt findet, durch die Ableitung aller übrigen Dogmen aus demſelben zugleich auf dieſe Dogmen übergeleitet wird. Denn daß man, wie in der regreſſiven Methode geſchieht, von der Beſchaffenheit der Wirkungen auf die Beſchaffenheit der Urſachen derſelben ſchließt, kann zum wenigſten der Erkenntniß der Beſchaffenheit dieſer Urſachen keine apodiktiſche Gewißheit geben. Ferner iſt die progreſſive Methode der Natur der Metaphyſik allein recht angemeſſen, weil beym Gebrauch derſelben alles, was über Dinge, die außer aller Erfahrung befindlich ſeyn ſollen, gelehrt wird, lediglich aus der Vernunft, und aus den Begriffen und Grundſätzen derſelben geſchöpft worden iſt. Inzwiſchen kann doch auch nicht geläugnet werden, daß der Gebrauch der pro-

greſ-

greſſiven Methode in der Metaphyſik etwas Unnatürliches enthalte. Selbſt die gemeine Vernunft, wenn ſie gleich den Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken und Wiſſen noch gar nicht deutlich aufgefaßt hat, iſt wenig dazu geneigt, ganz allein aus Begriffen und allgemeinen Grundſätzen die Exiſtenz der dieſen Begriffen entſprechenden Gegenſtände abzuleiten, und eine Erkenntniß von realen Dingen lediglich auf die Auctorität allgemeiner Urtheile zu ſtützen. Ueberdieß fühlt auch der Menſch das Bedürfniß, ſich mit dem Daſeyn und mit den Eigenſchaften des Unbedingten zu beſchäftigen, nicht eher, als bis er das Daſeyn des Bedingten erkannt, und über diejenige Beſchaffenheit deſſelben, nach welcher, um es begreiflich zu finden, ein abſoluter Grund davon erkannt worden ſeyn muß, zu reflectiren angefangen hat. Ohne die Erkenntniß des Seyns bedingter Dinge geräth alſo der Menſch nie auf das Denken eines unbedingten Grundes.

Man darf ſich daher auch nicht wundern, daß trotz aller der Vortheile, welche der Gebrauch der progreſſiven Methode gewährt, doch bey weiten die allermeiſten Dogmatiker in der Metaphyſik zur Angabe und Beſtimmung des oberſten Grundes alles Bedingten ſich der regreſſiven Methode bedienten, und in der Erklärung der Welt, oder unſerer Erkenntniß derſelben nicht lediglich von allgemeinen Begriffen und Grundſätzen ausgiengen, ſondern von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit des Bedingten auf das Daſeyn

und die Beſchaffenheit des abſoluten Grundes deſſelben ſchloſſen.

Inzwiſchen iſt doch die progreſſive Methode ſo wohl bey der kosmogoniſchen, als auch bey der dianoiogoniſchen Metaphyſik angewendet worden; ja man hat ſich derſelben ſogar, was allerdings merkwürdig iſt, bereits im Kindesalter der Philoſophie, und als die ſpeculative Vernunft faſt noch gar keinen Verſuch gemacht hatte, blos durch eigene Schwingen getragen das Reich einer objectiven Wirklichkeit zu erreichen, in ihrer ganzen Vollkommenheit genommen, wo Schluß an Schluß gekettet wird, bedient. **Xenophanes**, der Stifter der Eleatiſchen Schule, verließ nähmlich auf einmahl ganz und gar den Leitfaden der Naturbetrachtung bey der Aufſuchung des höchſten Grundes der Welt, den die erſten Philoſophen Griechenlands gebraucht hatten, und verſuchte, dieſen Grund blos vermittelſt der Zergliederung allgemeiner Begriffe und Grundſätze ausfindig zu machen. Denn was auch immer der Sinn der Lehre dieſes Philoſophen, daß alles in der Welt Eins ſey (ἕν το παν), eigentlich geweſen ſeyn mag: So iſt doch nach den von ſeinem Syſteme bis auf uns gekommenen Nachrichten ſo viel unläugbar, daß er bey der Erklärung der Gegenſtände in der Welt lediglich von dem zuerſt von ihm deutlich gedachten Grundſatze, **aus Nichts wird Nichts**, ausgieng, und vermittelſt der Entwickelung ſeines Inhalts und ſeiner Folgen zu beweiſen ſuchte; das Univerſum könne nicht in der Zeit entſtanden,

ſon-

ſondern müſſe ewig, durch ſich ſelbſt exiſtirend, unbegränzt, unveränderlich und immer mit der nähmlichen Art der Exiſtenz begabt ſeyn. — In der Folge hat nur noch Spinoza bey der Aufſtellung einer kosmogoniſchen Metaphyſik die progreſſive Methode in ihrer ganzen Vollſtändigkeit genommen gebraucht, und durch die ſtrenge Befolgung derſelben ſeinem mit einem myſtiſchen Anſtriche verſehenen Lehrgebäude einen beſondern Reitz für die ſpeculative Vernunft ertheilt. Der Begriff aber, von dem er ausgieng und durch deſſen Zergliederung er eine Erklärung des Seyns der Welt gefunden zu haben glaubte, iſt der Begriff der Subſtanz, als desjenigen, was nicht nur in ſich und für ſich, ſondern auch durch ſich ſelbſt da iſt, und ſchlechterdings nicht von etwas von ihm Verſchiedenen dem Seyn und der Beſtimmungen nach abhängig ſeyn kann. Hieraus folgerte er nun, daß es überall nur eine einzige, unendliche und untheilbare Subſtanz geben könne, an der alles, was zum Seyn ſoll gelangen können, exiſtiren müſſe, und aus der nach den nothwendigen Geſetzen ihrer Natur ſich unendlich verſchiedene Zuſtände derſelben entwickeln, ſo daß alſo der ganze Inbegriff aller exiſtirenden Geiſter und Körper nichts weiter ausmache, als einen Inbegriff ewiger, nothwendiger und unendlich mannigfaltiger Beſtimmungen in und an dem Weſen der einzigen Subſtanz. — Bey der Aufſtellung und Begründung des transſcendentalen Idealismus iſt endlich außer der regreſſiven Methode auch ſchon die progreſſive gebraucht

wor-

worden. Daß nähmlich alle unſere Erkenntniß von den Objecten der Welt ein Erzeugniß der vereinigten Wirkſamkeit unſers Verſtandes und unſerer Sinlichkeit (der Spontaneität und Receptivität des Gemüths) ſey, beweißt der Erfinder dieſes Idealismus dadurch, daß er die Erfahrungskenntniß in ihre Beſtandtheile auflößt, und von der Beſchaffenheit dieſer Beſtandtheile auf die höchſten erkennbaren Gründe derſelben fortſchließt. *) Der Verfaſſer der Wiſſenſchaftslehre hingegen hat in dieſer die Erklärung des Urſprungs unſerer Erkenntniß von Dingen aus einer reinen Thätigkeit des Ich vermittelſt des Gebrauchs der progreſſiven Methode zu begründen verſucht. Nach demſelben ſol-

*) Wenn Kant in den Prolegomenen zu einer jeden wiſſenſchaftlichen Metaphyſik S. 32. behauptet, die idealiſtiſche Erklärung des Urſprungs unſerer Erkenntniß von Objecten ſey in der Kritik der reinen Vernunft nach der ſynthetiſchen oder progreſſiven, in jenem Werke aber nach der analytiſchen oder regreſſiven Methode gegeben worden: So bezieht ſich dieſe Behauptung vorzüglich nur darauf, daß in der Kritik der reinen Vernunft die nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes nach einem oberſten Princip aufgeſucht und aus demſelben entwickelt werden; in den Prolegomenen hingegen aus der Beſchaffenheit der Urtheile in der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft auf das Daſeyn nothwendiger ſynthetiſcher Grundſätze im Verſtande geſchloſſen wird. Denn daß unſere Erfahrungserkenntniß ein Product der vereinigten Wirkſamkeit des Verſtandes und der Sinnlichkeit ſey, das iſt auch in der Kritik der reinen Vernunft immer nur durch Schlüſſe von der Beſchaffenheit dieſer Erkenntniß auf die Gründe und Bedingungen derſelben dargethan worden.

ſollen daher alle Dogmen der Wiſſenſchaftslehre eine vollendete ſyſtematiſche Einheit haben, und, wie er manchmahl behauptet, insgeſammt ſich auf das Princip ſtützen: **Das Ich iſt urſprünglich zugleich das Subject und Object in der Erkenntniß;** welches Princips Dignität und wahren Sinn wir in der Folge genauer werden kennen lernen.

Ueber die Verſchiedenheit der Syſteme in der Metaphyſik, die wir bisher im allgemeinen bemerklich gemacht haben, laſſen ſich mancherley lehrreiche Betrachtungen anſtellen. Für jetzt wollen wir aber nur einer einzigen, der Abſicht unſerer Kritik der theoretiſchen Philoſophie vorzüglich angemeſſenen Betrachtung, wozu jene Verſchiedenheit Anlaß darbiethet, Erwähnung thun. Wenn man nähmlich den eigentlichen Zweck der Metaphyſik genau ins Auge faßt, und dabey die verſchiedenen Wege unterſucht, welche, um dieſen Zweck zu erreichen, eingeſchlagen worden ſind: So wird man leicht begreifen, daß ſeitdem durch den Idealismus ein ganz neuer Verſuch, das Problem der Metaphyſik zu löſen, angeſtellt worden iſt, faſt alle Möglichkeit dieſe Wiſſenſchaft zu begründen und aufzuſtellen, bereits erſchöpft worden ſey. Ob man alſo gleich über die Entwürfe, welche der menſchliche Geiſt durch freye Selbſtthätigkeit machen und ausführen kann, nicht im Voraus abſprechen ſoll; So läßt ſich doch ohne Anmaßung behaupten, daß bey der theoretiſchen Philoſophie auf eine künf-

künftige wichtige Veränderung, oder auf ein ganz neues Syſtem, das von den bereits aufgeſtellten weſentlich verſchieden wäre, weiter nicht zu rechnen ſey. Denn man kann in dieſer Wiſſenſchaft um das Seyn der Dinge in der Welt begreiflich zu machen, entweder unmittelbar von dieſen Dingen, als objectiven Gegenſtänden, auf einen höchſten Grund derſelben übergehen, oder um dieſen Uebergang ſicherer zu machen, erſt über die Art und Weiſe, wie wir zur Erkenntniß jener Gegenſtände gelangen, Unterſuchungen anſtellen, und dieſe Erkenntniß durch Ableitung aus ihren oberſten Gründen begreiflich zu machen verſuchen. Im erſtern Falle aber kann man den abſoluten Grund der Welt nur entweder als in ihr ſelbſt enthalten, oder als außer ihr befindlich denken, und eine dritte Denkungsart, wenn ſie nicht aus einer bloßen Zuſammenmiſchung jener beyden beſtehen ſoll, iſt gar nicht möglich. Im zweyten Falle aber kann, wenn man alles Erkennen für ein Vorſtellen ausgiebt, auch nur angenommen werden, entweder daß der Grund der Objectivität der Erfahrungserkenntniſſe außer unſerm Ich, oder daß er im Ich ſelbſt befindlich ſey, und nach einem dritten möglichen Grunde der Beziehung der Vorſtellungen auf Objecte ſieht man ſich vergeblich um. Das bey der Ableitung der Erkenntniſſe aus einem außer uns befindlichen Grunde mögliche Verfahren iſt ferner durch die Syſteme des Senſualismus und Rationalismus gänzlich erſchöpft. Desgleichen kann man

im

im Idealiſmus entweder nur einen weſentlichen Beſtandtheil, oder alle Beſtandtheile der Erkenntniß von Dingen durch bloße Vorſtellungen aus dem Ich ableiten. Jedoch ſcheint in Anſehung der idealiſtiſchen Erklärung unſerer Erfahrungserkenntniß allerdings eine, bis jetzt noch nicht aufgeſtellte, und auf wichtige Folgen hinweiſende Modification derſelben übrig zu ſeyn. Der Verfaſſer der Vernunftkritik läßt nähmlich die Materie zu aller Erkenntniß dem Gemüthe durch Affection deſſelben gegeben ſeyn, die Form aber durch deſſen Spontaneität hervorgebracht werden. Man könnte alſo noch verſuchen, ob nicht etwa eine bequemere Erklärung der Erfahrungserkenntniß herauskommen möchte, wenn man alle Materie dieſer Erkenntniß als in dem Gemüthe a priori enthalten vorausſetzte, die Beſtimmung und Begränzung dieſer unermeßlichen Materie zu Erkenntniſſen aber aus für ſich beſtehenden Objecten, die auf unſere Vorſtellungsfähigkeit Einfluß haben, ableitete, ſo daß allererſt durch dieſen Einfluß Erkenntniſſe von durchgängig beſtimmten Dingen entſtänden. Eine ſolche Erklärung unſerer Erkenntniſſe würde jedoch mit der Hauptlehre des Idealiſmus, daß der Grund der Beziehung der Vorſtellungen auf Objecte lediglich im Gemüthe ſelbſt enthalten ſey, nicht recht vereinbar ſeyn. — Für die nach der progreſſiven Methode aufgeſtellten Syſteme möchten aber wohl neue, und zum wenigſten eben ſo ſichere Principien, als die bisher gebrauchten ſind, ausfindig gemacht werden

kön-

können; nur dürfte durch ſolche Principien keine bedeutende und weſentliche Veränderung an dieſen Syſtemen hervorgebracht werden.

Wir gehen nunmehr zur Beantwortung der Frage über: Wie weit man es denn wohl bisher in der Realiſirung der Idee der Vernunft von einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik gebracht habe? Zur Ausführung dieſes Vorhabens iſt aber eine genaue Kenntniß des Inhalts der metaphyſiſchen Syſteme erforderlich. Da jedoch die Syſteme der kosmogoniſchen Metaphyſik ſchon längſt ihr Anſehen verloren haben, und da deren Mängel bereits von mehreren Philoſophen vollſtändig aufgedeckt worden ſind; die auf eine Erklärung des Urſprungs der menſchlichen Erkenntniſſe von Dingen ſich ſtützenden metaphyſiſchen Speculationen hingegen auf größere Gründlichkeit Anſprüche machen, in den neuern Zeiten ausgebreiteten Beyfall gefunden haben, und den Gewinn an Weisheit, der unſerm Zeitalter durch dieſe Erklärung zu Theil worden ſeyn ſoll, gemeiniglich ſelbſt als ſehr groß angeben: So wollen wir uns nur vorzüglich mit der Kritik dieſer Speculationen oder der Syſteme des Realismus und Idealismus beſchäftigen, und zuvörderſt den Inhalt dieſer Syſteme, in ſo fern er beſonders das Geheimniß des Urſprungs unſerer Erkenntniſſe von Dingen betrifft, mit Vollſtändigkeit und Genauigkeit darſtellen. Weil aber der Idealismus der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre

eine

eine Verbeſſerung des Idealismus der Vernünftkritik ſeyn, oder jener dieſen von allen fremdartigen Lehren gereinigt und feſter begründet enthalten ſoll, mithin der erſtere nur erſt dann gehörig verſtanden werden kann, nachdem man die Mängel des zweyten kennen gelernt hat; So wollen wir auch in dieſem erſten Bande unſerer Kritik nur den idealiſtiſchen Dogmatismus der Vernunftkritik darſtellig machen, und die Angabe der Abſichten, Principien und Dogmen des Syſtems der Wiſſenſchaftslehre erſt im zweyten Bande auf die Prüfung jenes Dogmatismus folgen laſſen.

Erſtes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des realiſtiſchen Dogmatismus in der Metaphyſik.

Nach dem Realismus in der Metaphyſik ſoll in Dingen, die außer dem Bewußtſeyn befindlich ſind, der Grund unſerer Erkenntniſſe und ihres Inhalts, oder der Grund davon, daß wir Vorſtellungen auf Objecte beziehen, wie auch deſſen, was wir an den Objecten erkennen, enthalten ſeyn. Da aber die Realiſten ſowohl in Anſehung des Zweiges unſerer Vorſtellungskraft, deſſen Wirkungen ſich auf objectiv vorhandene Dinge beziehen und dieſe dem Gemüthe darſtellig machen ſollen, als auch in Anſehung der Gründe, um derentwil=

willen den Vorſtellungen eine Beziehung auf Objecte außer der Vorſtellungskraft ſoll beygelegt werden müſſen, ganz und gar nicht mit einander einig ſind: So wird es wohl nöthig ſeyn, daß wir auf dieſe Uneinigkeit Rückſicht nehmen, und jede Art des realiſtiſchen Dogmatismus in der Metaphyſik von der andern getrennt darſtellen. Wir wollen alſo jetzt **Locken** und **Leibnitzen**, als die gründlichſten Vertheidiger des metaphyſiſchen Realismus, nach einander auftreten, und jeden die Lehrſätze ſeines realiſtiſchen Syſtems ſelbſt vortragen und vertheidigen laſſen.

Erſte Abtheilung.

Darſtellung des Lockiſchen Senſual-Syſtems.

§. 1.

Der Erforſchung der vorhandenen Dinge und ihrer Eigenſchaften muß die Unterſuchung und Beantwortung der Fragen: Von welchen Dingen kann unſer Verſtand etwas wiſſen? oder, Welches ſind die Gränzen ſeiner Erkenntnißfähigkeit? und, Welches ſind die Gründe des Beyfalls, den wir einer Erkenntniß geben? vorausgeſchickt werden. So lange wir nähmlich die Macht und Ohnmacht unſers Erkenntnißvermögens noch nicht ausgemeſſen, und die verſchiedenen Grade der Zuverläſſigkeit, die den Einſichten, welche wir

durch den Gebrauch deſſelben erreichen können, zukommen, noch nicht unterſucht haben: So lange werden wir uns auch anmaßen, über Dinge zu urtheilen, zu entſcheiden und abzuſprechen, deren Erkenntniß die Kräfte des Gemüths gänzlich überſteigt; dadurch aber in eine Menge von Streitigkeiten verwickelt werden, von deren Object wir nicht den geringſten Begriff haben, und die, da wir der Beendigungen derſelben doch nicht gewachſen ſind, leicht auf den Verdacht führen können, es gebe in unſerer Erkenntniß überall keine Wahrheit und Zuverläſſigkeit.

§. 2.

Um aber die Gränzen unſers Verſtandes und der Fähigkeit deſſelben zu einer wahren Erkenntniß beſtimmen und ausmeſſen zu können, müſſen wir den Urſprung unſerer Vorſtellungen, oder die Art und Weiſe, wie unſer Gemüth zu ſeinen Erkenntniſſen gelangt, unterſuchen und erforſchen. Haben wir nähmlich dieſen Urſprung oder die Quellen unſerer Vorſtellungen ausfindig gemacht; ſo läßt ſich nicht allein einſehen, von welchen Dingen wir eine Erkenntniß beſitzen können, ſondern auch von welcher Beſchaffenheit und Zuverläſſigkeit dieſe Erkenntniß ſey.

§. 3.

Es iſt nicht zu leugnen, daß ſehr viel Kunſt und Mühe dazu erforderlich iſt, die Wirkſamkeit unſers Gemüths gehö-

gehörig zu beobachten und genau zu beſtimmen. Denn ſo wenig wie das Auge, vermittelſt deſſen Gebrauch wir andere Dinge ſehen, ſich unmittelbar ſelbſt anſchauet, eben ſo wenig nimmt auch das Gemüth ſich ſelbſt und ſeine Fähigkeiten zu einer Erkenntniß wahr; ſondern wir müſſen es vorſätzlich zum Gegenſtand unſerer Betrachtung machen. Es iſt aber doch nicht unmöglich, die Hinderniſſe zu überwinden, welche bey dieſer Betrachtung unſers eigenen Gemüths und ſeiner Kräfte und Wirkungsarten vorkommen. Ferner dürfen wir uns von einer Beſchäftigung mit der Einrichtung und Wirkungsart unſers Gemüths nicht allein ſehr vieles Vergnügen, ſondern auch die größten Vortheile verſprechen. Haben wir nähmlich das Gebieth, innerhalb deſſen Gränzen eine wahre Erkenntniß von Dingen erreichbar iſt, ausfindig gemacht; ſo muß uns dieß einerſeits antreiben, unſere Einſichten von den Gegenſtänden dieſes Gebieths, da wir ihre Natur mit Zuverläſſigkeit einſehen können, zu erweitern und zu verbeſſern, andererſeits aber auch davor verwahren, alle Wahrheit und alle Wiſſenſchaft in Zweifel zu ziehen. Denn der Zweifel an der Möglichkeit aller wahren Erkenntniß iſt aus der Vielwiſſerey und aus der Vermengung zuverläſſiger Erkenntniſſe mit den unzuverläſſigen und falſchen entſtanden. Dieſe Vermengung aber hat darin ihren Grund, daß man die Gränzen der Fähigkeit unſers Gemüths zu einer Erkenntniß nicht erforſchte, und mit der Einſicht von Dingen groß that, von welchen wir

 über-

überall nichts verſtehen können. Durch die Unterſuchung über die Gränzen der Fähigkeit unſers Gemüths zu einer Erkenntniß werden wir endlich auch finden, daß dieſe Fähigkeit zwar nicht ſo weit reicht, als man ſich oftmahls eingebildet hat, und daß es ſehr viele Dinge geben mag, von welchen wir gar nichts wiſſen können; daß wir aber dennoch Urſache haben, mit den durch unſer Gemüth und deſſen urſprüngliche Einrichtung möglichen Erkenntniſſen zufrieden zu ſeyn, indem ſie zur Erreichung der Zwecke unſers Daſeyns im gegenwärtigen Leben vollkommen hinreichen. Die Erforſchung der Macht und Ohnmacht unſers Erkenntniß-Vermögens hält uns demnach ab, über die Einſchränkung und Unvollkommenheit der menſchlichen Einſichten unnütze Klagen zu führen, und verhilft uns zu derjenigen Zufriedenheit mit der Natur und dem Umfange unſerer Einſichten, welche zur eifrigen und geſchickten Betreibung der wichtigſten Angelegenheiten unſerer Natur ſchlechterdings unentbehrlich iſt. *)

§. 4.

Ueber den Urſprung unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe ſind überhaupt genommen nur zweyerley Meinungen

*) Of human Underſtanding B. I. S. 1-3. nach der Londner Ausgabe der ſämmtlichen Lockiſchen Werke vom Jahr 1727.

gen möglich. Entweder liegen dieſe Vorſtellungen angebo=
ren im Gemüthe, und ſind von der Erfahrung unabhängig
in uns vorhanden; oder ſie entſtehen erſt dadurch in uns,
daß die Objecte, worauf ſie ſich beziehen, unſer Gemüth
afficirt und daſſelbe zur Hervorbringung einer Vorſtellung
beſtimmt haben.

§. 5.

Die Meinung, daß es gewiſſe unſerm Gemüthe ange=
borne Grundwahrheiten und Begriffe gebe, hat zu allen
Zeiten ſehr vielen Beyfall gefunden, und wird von manchem
für etwas Ausgemachtes, an dem ſich weiter gar nicht
zweifeln läßt, angeſehen. Auf dieſe Meinung wurde man
wohl zuerſt dadurch geführt, daß es in unſerer Erkenntniß
gewiſſe allgemeine Sätze giebt, deren Wahrheit niemand
läugnet, ſo bald ſie verſtanden worden ſind. Hieraus
folgerte man nähmlich, daß dieſe Sätze dem Gemüthe an=
geboren ſeyn müſſen. Nachdem man nun angenommen
hatte, daß die Grundwahrheiten, die jedermann einräumt,
ſo bald er ſie verſteht, angeboren ſeyn müſſen; ſo glaubte
man auch dadurch alles weitern Nachforſchens über den Ur=
ſprung dieſer Grundwahrheiten überhoben zu ſeyn, und
die Lehre von den angebornen Grundwahrheiten war für alle,
welche die Mühe, die dieſes Nachforſchen erfordert, ſcheue=
ten, eine ſehr willkommne Lehre. Außerdem war die Meinung,
daß es angeborne Grundwahrheiten in der menſchlichen Er=

kennt=

kenntniß gebe, für diejenigen Lehrer der Wiſſenſchaften, welche bey ihren Theorien und Behauptungen auf Unfehlbarkeit und unverbeſſerliche Richtigkeit Anſprüche machten, zu vortheilhaft, als daß ſie nicht bey denſelben großen Beyfall hätte finden ſollen. Dieſe Lehrer machten es nähmlich zum höchſten Princip aller Principien, und zur oberſten Regel alles Vernunftgebrauchs, daß an den erſten Gründen der menſchlichen Erkenntniß nicht gezweifelt werden dürfte. Nachdem ſie alſo feſtgeſetzt hatten, daß es angeborne Wahrheiten gebe, und daß dieſe die Principien aller Erkenntniſſe ausmachten; ſo verbothen ſie dadurch zugleich ihren Schülern alle weitere Prüfung desjenigen, was ſie für ein Princip ausgegeben, oder daraus gefolgert hatten, und anſtatt das Nachdenken in dieſen Schülern zu erregen, entzogen ſie ihnen den Gebrauch der Vernunft und der Beurtheilungskraft, und erzeugten in denſelben eine blinde Anhänglichkeit an ungeprüfte Lehren und Behauptungen. *)

§. 6.

Wenn man alſo die Urſachen erwägt, um derentwillen die Meinung, daß es angeborne Grundwahrheiten in unſerm Gemüthe gebe, ſo vielen Beyfall gefunden hat; ſo muß ſchon gegen die Richtigkeit dieſer Meinung ein großer Verdacht entſtehen. Dieſer Verdacht wird aber noch gar ſehr durch die Betrachtung der Gründe verſtärkt, womit man

*) Of human Underſtanding B. I, Ch. 4. §. 24. S. 31.

man jene Meinung unterſtützte und rechtfertigte. Der wichtigſte dieſer Gründe iſt nähmlich von der Allgemeinheit des Beyfalls entlehnt, den gewiſſe theoretiſche und praktiſche Wahrheiten finden, ſo bald ſie bekannt gemacht und andern Menſchen, die vorher nichts davon wußten, mitgetheilt werden; und man ſchließt gemeiniglich: Weil es Sätze in unſerer Erkenntniß giebt, in Anſehung welcher alle Menſchen mit einander übereinſtimmen, ſo bald ſie die Worte verſtehen, wodurch dieſelben angegeben werden; ſo müſſen dieſe Sätze dem menſchlichen Gemüthe gleich bey ſeiner Entſtehung eingeprägt worden ſeyn, und zur Natur des Gemüths eben ſo nothwendig gehören, als die verſchiedenen Kräfte, wodurch ſich das Gemüth wirkſam beweißt, und die es angeboren mit auf die Welt bringt. Allein der Umſtand, daß ein Satz ſogleich Beyfall findet, als man ihn nur hört und die Worte, wodurch er ausgedruckt wird, verſteht, iſt noch gar kein hinlänglicher Beweis, daß ein ſolcher Satz angeboren und von aller Erfahrung unabhängig im Gemüthe vorhanden ſey. Denn hält man dieſen Umſtand für einen ſolchen Beweis; ſo muß man zugeben, wenn man anders conſeqent ſeyn will, daß alle Sätze, die durchgängigen Beyfall finden, ſo bald ſie verſtanden werden, angeboren ſind. Alsdann wird man aber die Zahl der unſerm Gemüthe angebornen Sätze für unermeßlich groß ausgeben, und nicht allein alle Sätze der Arithmetik, und die meiſten Sätze der übrigen Wiſſenſchaften, die ſogleich Beyfall erhalten, als ſie nur verſtanden

den werden, ſondern auch alle diejenigen Urtheile, in welchen ausgeſagt wird, daß verſchiedene Dinge nicht einerley Ding ausmachen, für angeborne Grundwahrheiten erklären müſſen. Die Sätze: **Weiß iſt nicht ſchwarz; Ein Viereck iſt kein Zirkel; Das Gelbe iſt keine Süßigkeit;** werden ſo gleich für wahr gehalten, als man ſie hört und verſtanden hat, und ſtehen hierin keinem einzigen allgemeinen Grundſatze nach. Jene Sätze müßten alſo nebſt allen denen, die ihnen in Anſehung der Evidenz gleich ſind, eben ſo wohl, wie dieſe Grundſätze angeboren im Gemüthe da ſeyn. Weil nun aber kein Satz angeboren ſeyn kann, dafern nicht auch die Begriffe, aus denen er zuſammengeſetzt iſt, angeboren ſind; ſo muß man ferner, wenn jene Sätze angeborne Wahrheiten ſeyn ſollen, zugeſtehen, daß auch alle unſere Vorſtellungen von Farben, von den verſchiedenen Geſchmacksarten, von Figuren u. ſ. w. angeborne Vorſtellungen ſeyen, welches aber mit aller Vernunft und Erfahrung ſtreitet, nach welchen dieſe Vorſtellungen uns erſt durch den Gebrauch unſerer Sinne zu Theil werden *)

§. 7.

Was aber noch weit mehr ſagen will, iſt dieß, daß man daraus, daß der allgemeine Beyfall, den ein Satz findet, ein unfehlbares Zeichen ſeines von aller Erfahrung unabhängigen Ur-

*) Of hum. Underſt. B. I. Ch. 2. S. 4. und S. 8 ; 9.

Urſprungs im Gemüthe ſeyn ſoll, ganz einleuchtend darthun kann, es gebe gar keine angebornen Wahrheiten in unſerer Erkenntniß. An diejenigen Wahrheiten nähmlich, welche unſerm Verſtande angeboren und eingeprägt ſeyn ſollen, muß der Verſtand auch denken, oder er muß ſich dieſelben als in ihm vorhanden vorſtellen. Man würde ſich nähmlich eines Widerſpruchs ſchuldig machen, wenn man annehmen wollte, im Gemüthe ſey etwas vorhanden, wovon es nichts vernimmt und nichts verſteht; und man kann von keinem Satze ſagen, daß er in der Seele da ſey, wenn ſie ihn noch nicht erkannt hat, und deſſelben ſich noch nicht bewußt geworden iſt. Giebt es alſo angeborne Wahrheiten, die allgemeinen Beyfall finden, ſo müſſen dieſelben auch allen Menſchen bekannt ſeyn und von ihnen deutlich eingeſehen werden. Nun kann man aber von keinem einzigen Grundſatze behaupten und beweiſen, daß er von allen Menſchen eingeſehen und gedacht werde. Die Sätze: Was iſt, das iſt; Es iſt unmöglich, daß ein Ding zugleich ſey, und auch nicht ſey; werden ganz vorzüglich für angeborne Grundwahrheiten ausgegeben. Allein dieſe Sätze ſind den Kindern, und auch vielen erwachſenen Perſonen, welche dieſelben nicht gehört haben, völlig unbekannt. Dieſes könnte aber gar nicht der Fall ſeyn, wenn jene Sätze angeboren in den Seelen aller Menſchen lägen und ihnen durch die Natur eingeprägt worden wären. Wollte man aber behaupten, daß wenn gleich nicht jeder Menſch zur Erkenntniß

niß aller ſeinem Gemüthe eingeprägten Wahrheiten gelange, ihm dennoch die Fähigkeit, dieſe Wahrheiten zu erkennen und ſich derſelben bewußt zu werden, a priori beywohne, und daß um dieſer Fähigkeit willen jene Wahrheiten angeborne heißen könnten; ſo muß alsdann auch zugeſtanden werden, daß alle Wahrheiten, zu deren Einſicht der Menſch zu gelangen im Stande iſt, für angeborne Wahrheiten ausgegeben werden müſſen, und daß der Streit über die Wirklichkeit angeborner Grundwahrheiten ein leerer Wortſtreit ſey. Es hat nähmlich noch niemand geläugnet, daß dem Gemüthe die Fähigkeit, verſchiedene Wahrheiten einzuſehen, urſprünglich beywohne. Darüber will man aber belehrt ſeyn, ob unſere Erkenntniſſe, und gewiſſe Theile derſelben, lediglich aus dem Gemüthe ſelbſt abſtammen, oder anders woher in daſſelbe hineinkommen. *)

§. 8.

Die Meynung, daß es in unſerm Gemüthe angeborne Begriffe und Wahrheiten gebe, beruhet alſo nicht nur auf ganz unſichern Gründen, ſondern ſtürzt uns auch in lauter Widerſprüche und Ungereimtheiten. Am einleuchtendſten wird aber dieſe Meynung dadurch widerlegt, daß man dem Urſprunge unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe von Dingen genau nachforſcht. Eine ſolche Nachforſchung beweißt nähmlich aufs deutlichſte, daß alle Erkenntniſſe von Dingen

gen

*) Of hum. Underſtand. B. I. Ch. 2. §. 4. ff.

gen und deren Eigenſchaften, welche wir beſitzen, dadurch in uns entſtehen, daß reale, für ſich beſtehende Dinge unſer Gemüth afficiren, und die Kräfte deſſelben zur Hervorbringung der Vorſtellungen beſtimmen. Denn jedermann wird wohl zugeſtehen, es ſey abgeſchmackt von demjenigen Menſchen, dem Gott das Geſicht und die Fähigkeit, durch daſſelbe die Vorſtellungen von Farben zu erhalten, gegeben hat, anzunehmen, es ſeyen ihm die Vorſtellungen der Farben angeboren. Eben ſo verhält es ſich mit allen andern Erkenntniſſen, und es wäre vernunftwidrig, dieſe Erkenntniſſe für angeboren zu halten, wenn wir in uns Kräfte entdecken können, durch deren Gebrauch wir nicht nur zu denſelben gelangen, ſondern von ihnen auch eben die Gewißheit haben können, als wenn ſie unſerm Gemüthe bey ſeiner Entſtehung eingeprägt worden wären. *)

§. 9.

Daß der Menſch mancherley Vorſtellungen und Begriffe beſitze, und ſich derſelben bewußt ſey, iſt eine ganz unläugbare Thatſache. Unter Vorſtellungen und Begriffen wird aber hierbey alles verſtanden, womit unſer Gemüth ſich beſchäftiget, wenn es ſeine Fähigkeiten äußert, oder alles, was in der Sphäre des Bewußtſeyns angetroffen wird. **) Dieſe Vorſtellungen und Begriffe nun entſtehen ſämmt-

*) Of hum. Underſt. B. I, Ch. 2, §. 1.

**) Of h. U. B. I, Ch. 1, §. 8. B. II. Ch. 1. §. 1. — Alle unſere Erkenntniß von Dingen ſchränkt ſich blos auf die Vor-

ſämmtlich dadurch im Gemüthe, daß Gegenſtände außer der Vorſtellungskraft vorhanden ſind, welche daſſelbe afficiren, und ihm die Materialien zu jeder Erkenntniß verſchaffen. Die Erfahrung iſt demnach die einzige Quelle aller unſerer Vorſtellungen und Begriffe, und der Urſprung unſerer ſämmtlichen Erkenntniſſe iſt in dem Gebrauche der Sinne enthalten. Man muß aber die **äußern Sinne** und den **innern Sinn** von einander unterſcheiden. Durch jene erhalten wir Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Dinge außer uns, d. i. von den Körpern und ihren Eigenſchaften, z. B. vom Gelben und Weißen, von der Hitze und Kälte, von der Weiche und Härte, und überhaupt von allem, was zu den ſinnlichen Beſchaffenheiten der Körper gehört. Der innere Sinn aber verſieht uns mit Vorſtellungen von den Zuſtänden und Wirkungen unſerer Seele; dergleichen Zuſtände ſind das Empfinden, Denken, Wollen, Zweifeln, Glauben, Schließen u. ſ. w. Aus dieſen beyden Quellen ſtammen alle unſere Vorſtellungen ab, wovon ſich jeder theils dadurch überzeugen kann, daß er den ganzen Vorrath ſeiner Erkenntniſſe unterſucht, denn er wird alsdann finden, daß die Stammbegriffe in dieſer Erkenntniß und die Materialien, woraus dieſelbe zuſammengeſetzt iſt, insgeſammt entweder durch die Gegenſtände, welche vermittelſt der äußern

Sin=

Vorſtellungen der Dinge ein, denn nur dieſe Vorſtellungen, nicht aber die dadurch vorgeſtellten Dinge, ſind unmittelbar im Gemüthe vorhanden. Of h. Underſt. B. IV. Chap. 1. §. 1.

Sinne das Gemüth afficiren und in demſelben Vorſtellungen hervorbringen, oder durch die Beobachtungen der Zuſtände und Wirkungen des Gemüths ihm gegeben worden ſeyen; theils dadurch, daß er auf die Art und Weiſe Achtung giebt, wie Kinder nach und nach zu Erkenntniſſen gelangen, denn er wird alsdann gar bald bemerken können, daß dieſe Erkenntniſſe der Kinder von der Wirkſamkeit der Sinne abhängig ſind, und daß jene ſich nur in eben dem Grade erweitern und vermehren, als die Thätigkeiten dieſer ſtärker werden und ſich vervielfältigen. *)

§. 10.

Um jedoch den Urſprung, die Beſchaffenheit und die Gränzen unſerer Erkenntniſſe genau einzuſehen, muß noch dieſes in Betrachtung gezogen werden, daß einige von unſern Vorſtellungen **einfach**, die andern aber **zuſammengeſetzt** ſind. Die einfachen Vorſtellungen, die nicht in mehrere andere Vorſtellungen aufgelößt werden können, ſind die Stammbegriffe der menſchlichen Erkenntniß und rühren insgeſammt unmittelbar aus der Wirkſamkeit des äußern und innern Sinnes her. Mit dieſen Begriffen kann aber der Verſtand mancherley Veränderungen vornehmen, und dieſelben auf vielfache Art weiter bearbeiten, indem er nähmlich **erſtens** verſchiedene einfache Vorſtellungen mit einander vereinigt,

und

*) Of h. Underſtand. B. II. Ch. 1. §. 2. ff. u. §. 22. Ch. 11. §. 15 : 16.

und dadurch zuſammengeſetzte Begriffe zu Stande bringt; indem er **zweytens** die Begriffe mit einander vergleicht, und dadurch das Verhältniß derſelben zu einander (ihre Einerleyheit, Verſchiedenheit, Uebereinſtimmung u. ſ. w.) einſieht; indem er endlich **drittens** Begriffe, die urſprünglich im Gemüthe zu gleicher Zeit und in Verbindung mit einander da waren, von einander abſondert und trennt, wodurch die ſogenannten allgemeinen Vorſtellungen entſtehen. Dieß ſind die einzigen Veränderungen, welche der Verſtand mit den aus der Wirkſamkeit des äußern und innern Sinnes abſtammenden Vorſtellungen vornehmen kann, und man ſieht hieraus, daß die Macht, welche der Verſtand über die im Gemüthe vorhandenen Vorſtellungen auszuüben im Stande iſt, mit derjenigen Macht, welche der Menſch über die Gegenſtände der Körperwelt beſitzt, einerley Gränzen habe. Gleichwie wir nähmlich in dieſer Welt weder einen einzigen Beſtandtheil derſelben ſelbſt hervorbringen, noch auch zernichten, ſondern nur die bereits vorhandenen Materialien nach unſern verſchiedenen Abſichten von einander trennen oder mit einander vereinigen können; eben ſo kann auch unſer Verſtand keine einfache Vorſtellung aus ſich ſelbſt erzeugen, ſondern nur die durch den Gebrauch der Sinne erhaltenen Vorſtellungen entweder in einen zuſammengeſetzten Begriff vereinigen, oder von einander trennen, oder mit einander vergleichen. *)

§. 11.

*) Of h. Underſt. B. II. Ch. 2. und Ch. 12. §. 1.

§. 11.

Welches die Stammbegriffe unſerer Erkenntniß ſeyen, aus denen alle übrigen Vorſtellungen ſich herſchreiben, und dieſe insgeſammt zuſammengeſetzt worden ſind, läßt ſich leicht ausfindig machen, ſo bald man nur den Vorrath der in unſerm Gemüthe vorhandenen Vorſtellungen ſorgfältig unterſucht, und darauf Achtung giebt, ob ſie einfach ſind, oder mehrere Begriffe in ſich enthalten. Die einfachen Vorſtellungen ſind nähmlich insgeſammt urſprüngliche, und machen den Stoff aus, aus welchem alle zuſammengeſetzte gebildet worden ſind. Daß die Zahl jener urſprünglichen Begriffe nicht ſehr groß ſey, wird folgende Tafel derſelben ausweiſen.

Die Stammbegriffe, welche aus der Wirkſamkeit des äußern Sinnes herrühren, ſind die Vorſtellungen der **Ausdehnung** (oder **des Raumes**) der **Dichtheit** (der **Ausfüllung des Raumes**) und der **Beweglichkeit** der Körper im Raume.

Aus dem innern Sinne erhalten wir die einfachen Begriffe des **Vorſtellens** und des **Begehrens**.

Aus der Wirkſamkeit beyder Sinne aber haben wir die einfachen Begriffe des **Daſeyns**, der **Dauer** (der **Zeit**) und der **Zahl** (oder der **Einheit**).

Aus dieſen Stammbegriffen unſerer Erkenntniß ſind alle übrige Vorſtellungen und Begriffe in derſelben zuſammengeſetzt, und ſo ſehr auch immer die Vorſtellungen der

Far-

Farben, des Schalles, des Geſchmacks und des Geruchs von jenen Stammbegriffen unſerer Erkenntniß verſchieden ſeyn mögen; ſo würden wir doch, wenn nur unſere Sinne ſcharf genug wären, leicht gewahrnehmen, daß eigentlich die Verſchiedenheiten in der Ausdehnung und Bewegung der Körper alle Verſchiedenheiten in den Empfindungen des Geſchmacks, Geruchs, der Töne und der Farben hervorbringen. *)

§. 12.

*) Of hum. Underst. B. II. Ch. 13 - 21. vorzüglich S. 121. — Die Begriffe der Kraft, der Urſache und der Wirkung, der Thätigkeit und des Leidens ſind gleichfalls aus der Erfahrung geſchöpft worden. Wenn wir nähmlich gewahrnehmen, daß ein Ding aufhört zu ſeyn, und ein anderes, welches vorher nicht da war, zu ſeyn anfängt; wenn wir ferner auf dasjenige Achtung geben, was in uns ſelbſt vorgeht, und daß die Veränderung unſerer Vorſtellungen zuweilen vermittelſt des Eindrucks der äußern Gegenſtände auf die Sinne, zuweilen aber vermittelſt unſers Entſchluſſes entſtehen, bemerken, und daraus, daß an der Folge der Veränderungen eine gewiſſe Beſtändigkeit ſtatt findet, ſchließen, es werde in Zukunft an eben den Dingen durch dieſelben wirkenden Weſen die nähmliche Veränderung, und zwar auf gleiche Weiſe, erfolgen: So denken wir in dem einen Dinge eine Fähigkeit, verändert zu werden, in dem andern aber eine Fähigkeit, gewiſſe Veränderungen hervorzubringen. Dieß iſt der Urſprung unſerer Begriffe von der Kraft, Urſache und Wirkung, und wir haben dieſe Begriffe lediglich aus der Wahrnehmung der Veränderungen an den Dingen. So hat z. B. das Feuer die Kraft, Gold zu ſchmelzen, d. h. den Zuſammenhang ſeiner unſichtbaren Theile zu zernichten; das Gold aber hat die Fähigkeit, geſchmolzen zu werden. Inzwiſchen muß doch hierbey noch bemerkt werden, daß wir den deutlichen und reinen Begriff von der

§. 12.

Alle unſere Vorſtellungen ſind entweder reelle Vorſtellungen, oder leere und Einbildungen. Jene ſind ſolche, die in den außer unſerer Vorſtellungskraft wirklichen Dingen ihren Grund haben, und mit denſelben, als mit ihren Urbildern übereinſtimmen. Die leeren Vorſtellungen aber ſind diejenigen, welche in den objectiven Dingen keinen Grund haben, und mit dieſen Dingen auch nicht übereinſtimmen, gleichwohl aber darauf bezogen werden. Was nun die einfachen Vorſtellungen anbetrifft, ſo ſind ſie insgeſammt reelle Vorſtellungen, denn ſie ſind von dem Eindrucke abhängig, den die Dinge auf das Gemüth und deſſen Receptivität machen, ſo daß das Gemüth an denſelben nichts nach Belieben beſtimmen und verändern kann, ſondern ſolche ſo, wie ſie ihm gegeben worden ſind, annehmen muß. Bey den

zu=

der ſelbſtthätigen Kraft und Wirkſamkeit vorzüglich den Beobachtungen der Thätigkeiten unſers Gemüths (des Vorſtellens und Wollens) zu verdanken haben. Die Körper wirken nähmlich zwar auf einander bey der Hervorbringung der Bewegung; allein ſie bringen ihre Wirkung nicht ſelbſtthätig hervor, ſondern der anſtoßende Körper pflanzt nur die Bewegung fort, die ihm mitgetheilt worden iſt, und verhält ſich hierbey ganz paſſiv. Aber in unſerm Geiſte treffen wir die Fähigkeit an, eine Reihe von Gedanken, desgleichen gewiſſe Bewegungen des Körpers, nach Belieben und von ſelbſt anzufangen und zu beendigen. Die Empfindung von den Thätigkeiten des Gemüths iſt alſo die vorzüglichſte Quelle des Begriffs von einer thätigen Kraft. Of hum. Underst. B. II. Ch. 21. §. 1–4.

zuſammengeſetzten Vorſtellungen aber (zu welchen insbeſondere auch alle allgemeine Begriffe gehören, die aus der Vereinigung der abgeſonderten Vorſtellungen entſtehen S. §. 10.) verhält ſich die Seele nicht blos leidend; denn die Abſonderung und Zuſammenſetzung der Vorſtellungen iſt ihr eigenes Werk, wobey ſie nach Belieben verfahren kann. Eben daher rührt es auch, daß die allgemeinen Begriffe bey verſchiedenen Menſchen ſo ſehr von einander abweichen, denn der eine Menſch hat in dieſe Begriffe (z. B. in den Begriff der Gerechtigkeit) andere Merkmahle aufgenommen, als der andere, welches bey den einfachen Vorſtellungen gar nicht der Fall iſt, die vielmehr bey allen Menſchen mit einander übereinſtimmen. Die Realität der zuſammengeſetzten Vorſtellung nun beruhet, wenn ſie allgemeine Begriffe ſind, darauf, daß ſolche die Merkmahle von wirklichen (außer der Vorſtellungskraft beſtehenden) Dingen abgeben können. So iſt z. B. der Begriff der Tapferkeit ein realer Begriff, denn es iſt möglich, daß ein Menſch, der durch eine Gefahr in Beſtürzung gerathen iſt, während derſelben den Gebrauch ſeiner Vernunft und ſeiner Kräfte beybehält; jener Begriff bezeichnet alſo den an einem Menſchen möglichen Zuſtand. Wenn aber die zuſammengeſetzten Vorſtellungen einzelne Dinge, oder Subſtanzen, die außer unſerm Bewußtſeyn wirklich ſeyn ſollen, betreffen; ſo muß, im Fall ihnen Realität zukommen ſoll, die Vereinigung der einfachen Vorſtellungen in denſelben der Vereinigung der Eigenſchaf-

ſchaften in dieſen Subſtanzen außer dem Bewußtſeyn entſprechen und mit derſelben übereinſtimmen; außerdem ſind die zuſammengeſetzten Vorſtellungen von Subſtanzen leere Vorſtellungen und bloße Einbildungen, wie z. B. die Vorſtellung von einem Centaur. *) In Anſehung der zuſammengeſetzten Vorſtellungen nun, die den größten und wichtigſten Theil der menſchlichen Erkenntniß ausmachen, finden die allermeiſten Irrthümer Statt, und zwar aus dem Grunde, weil ſie aus einer Verbindung ſolcher einfachen Vorſtellungen beſtehen, in deren Natur es nicht liegt, daß ſie zu einander gehören, und daß die eine mit der andern verknüpft werden muß. **) Es kommt daher bey ihrer Zuſammenfügung viel Willkürliches vor, und die Menſchen haben dabey nicht immer die von der Natur herrührenden Muſter dazu, oder die Vereinbarung der Eigenſchaften, welche in den objectiv wirklichen Dingen da iſt, vor Augen. ***)

§. 13.

Damit jedoch dasjenige, was wir über die zur Realität einer Vorſtellung nothwendig erforderliche Uebereinſtimmung mit den objectiv wirklichen Dingen außer dem Bewußtſeyn geſagt haben, nicht zu Mißverſtändniſſen Anlaß gebe; ſo wollen wir darüber noch folgendes anmerken. —

I 2 Man

*) Of hum. Underſt. B. II. Ch. 30.

**) l. c. B. IV. Ch, 3. §. 9-10.

***) l. c. B. II. Ch. 32. vorzüglich §, 12

Man muß die Vorſtellungen in unſerm Gemüthe, die ſich auf Dinge außer dem Bewußtſeyn und deren Eigenſchaften beziehen, von dieſen Dingen und von den Eigenſchaften derſelben, die jene Vorſtellungen verurſachen, ſorgfältig unterſcheiden, und ſich beſonders nicht einbilden, daß die Vorſtellungen und die an ihnen vorhandenen Eigenſchaften mit den Dingen außer dem Bewußtſeyn eine vollkommene Aehnlichkeit haben. Eine ſolche vollkommene Aehnlichkeit iſt nähmlich nicht durchgängig möglich, und die Vorſtellungen, die wir von gewiſſen Eigenſchaften der Dinge an ſich beſitzen, mögen wohl dieſen Eigenſchaften nicht ähnlicher ſeyn, als den Wörtern in der Sprache, womit wir ſie bezeichnen. In den wahrhaft objectiven Dingen ſind nur gewiſſe Kräfte vorhanden, Vorſtellungen in uns hervorzubringen, und jene Kräfte nennen wir die Eigenſchaften der Dinge. So hat zum Beyſpiel ein Schneeball die Kräfte, Vorſtellungen von dem Weißen, von der Kälte und von dem Runden in uns hervorzubringen, und jene Kräfte ſind die Eigenſchaften, die dem Schneeballe als einer objectiven und außer der Vorſtellungskraft befindlichen Sache ſelbſt zukommen. Nur in ſo fern, als unſere Vorſtellungen Wirkungen dieſer Kräfte ſind, und von ihnen jederzeit mit den nähmlichen Beſtimmungen hervorgebracht werden, haben die Vorſtellungen Realität; und eine vollkommene Aehnlichkeit jener Vorſtellungen mit dieſen Kräften iſt zur Realität der Vorſtellungen keinesweges erforderlich. Inzwi-

ſchen

ſchen muß man doch hierbey einen Unterſchied zwiſchen den Haupteigenſchaften und Nebeneigenſchaften (qualitates primariae et ſecundariae) der Körper machen. Zu jenen gehören diejenigen, worin das Weſen der Körper beſteht, und von denſelben durch alle Veränderungen, welche man mit ihnen vornimmt, nicht getrennt werden können, als: die Dichtheit, die Ausdehnung, die Figur, die Ruhe, die Bewegung und die Einheit. Die Nebeneigenſchaften aber ſind nichts anders als Vorſtellungen, welche die Kräfte der Körper vermittelſt ihrer Haupteigenſchaften in uns hervorbringen, und zu denſelben gehören die Farben, die Töne, die verſchiedenen Arten des Geſchmacks u. ſ. w. Was nun unſere Vorſtellungen von den Haupteigenſchaften der Körper betrifft, ſo haben ſie mit dem, was in den Körpern als für ſich beſtehenden Dingen vorhanden iſt, wirkliche Aehnlichkeit. Unſere Vorſtellungen von den Nebeneigenſchaften der Körper aber haben mit dem, was in den Körpern, als objectiven, außer der Vorſtellungskraft befindlichen Dingen da iſt, keine Aehnlichkeit, und die Empfindungen des Süßen, Blauen, Warmen u. ſ. w. ſind nichts anders, als bloße Wirkungen im Gemüthe, welche die Körper durch ihre Größe, Figur und durch die Bewegung ihrer unſichtbaren Theile hervorbringen, wenn ſie das Gemüth vermittelſt der Sinnwerkzeuge afficiren. *) — Man

kann

*) Of hum. Underſt. B. II. Chap. 8. §. 7. ff. und Chap. 2. §. 2.

kann aber deshalb, weil die Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Körper nicht mit dem, was in dieſen Körpern, als objectiven Dingen, vorhanden iſt, übereinſtimmen, keinesweges ſagen, daß uns jene Vorſtellungen täuſchen und in Irrthum ſtürzen. Denn unſere einfachen Vorſtellungen ſind Empfindungen, deren uns Gott fähig gemacht hat, und die ſeinem weiſen Willen gemäß von den Kräften der äußern Objecten nach feſtgeſetzten Regeln in uns hervorgebracht werden. Sind ſie nun den Kräften gemäß, die ſolche hervorbringen, ſo ſind ſie das, was ſie ſeyn ſollen, nähmlich richtige Begriffe von den dadurch vorgeſtellten Objecten. Man hat auch gar nicht Urſache ſie für Irrthümer zu halten, wenn in denſelben gleich den objectiven Dingen ſelbſt etwas als Eigenſchaft beygelegt wird, was doch nur in der Erkenntniß der Seele von dieſen Dingen Statt findet. Gott hat nähmlich ſeiner Weisheit gemäß es ſo eingerichtet, daß ſie uns als zu den Dingen ſelbſt gehörige Merkmahle des Unterſchiedes derſelben vorkommen, damit wir ihnen gemäß die Dinge zu unſerm Gebrauch auswählen können. Es ändert daher auch nichts an der Wahrheit unſerer einfachen Vorſtellungen von der blauen Farbe eines Veilchen, wir mögen nun annehmen, die blaue Farbe ſey an dem Veilchen objectiv genommen, oder nur in unſerer Empfindungsart des Veilchen befindlich, ſo daß das, was die Empfindung des Veilchen in uns hervorbringt, bloß die Kraft beſitzt, vermöge der Zurückwerfung der Lichtſtrahlen, die darauf fal-

fallen, die Empfindung des Blauen in uns hervorzubringen. Denn da dieſe Kraft durch eine regelmäßige und gleichförmige Wirkung immer dieſelbe Empfindung in uns hervorbringt, ſo ſetzt ſie uns in den Stand, den Gegenſtand von allen andern Dingen zu unterſcheiden. *)

§. 14.

Aus demjenigen, was wir bisher über den Urſprung und die wahren Quellen unſerer Erkenntniſſe von den vorhandenen Dingen dargethan haben, ergiebt ſich aufs deutlichſte, welches die Gränze dieſer Erkenntniſſe ſey, wie weit ſie ſich erſtrecke, und von welchen Gegenſtänden wir etwas wiſſen können, von welchen aber nicht. Die Kräfte des Gemüths, denen wir alle unſere Erkenntniß verdanken, ſind nähmlich die Empfindungskraft, die Behaltungskraft, und die Vergleichungskraft. Die Empfindungskraft, wodurch wir dasjenige gewahrnehmen, was entweder in unſerm vorſtellenden Ich, oder außer demſelben da iſt, verſieht uns mit Vorſtellungen, welche die Materialien aller Erkenntniſſe ausmachen, und iſt diejenige Kraft des Gemüths, die ſich zu allererſt wirkſam beweiſet, und zur Ausübung der übrigen Gemüthskräfte Anlaß giebt. **) Die zweyte Kraft des Gemüths, welche bey unſerer Erkenntniß wirkſam iſt, iſt die Behaltungskraft. Dieſe äußert ſich

*) Of h. Und. B. II. Ch. 32. beſonders §. 14.

**) Of h. Underſtand. B. II. Ch. 9.

ſich entweder dadurch, daß Vorſtellungen, welche durch die Wirkſamkeit der Sinne entſtanden ſind, eine Zeitlang im Gemüthe gegenwärtig erhalten werden, oder dadurch, daß Vorſtellungen von Objecten in der Abweſenheit dieſer Objecte im Gemüthe wieder erneuert werden, und heißt alsdann das Gedächtniß. *) Vermittelſt der Vergleichungskraft endlich ſehen wir die Verſchiedenheit unſerer Vorſtellungen und die Verhältniſſe derſelben zu einander ein. Von dieſer Unterſcheidungskraft hängt insbeſondere auch die Gewißheit unſerer Erkenntniſſe, vorzüglich die Gewißheit der allgemeinen Urtheile ab, welche man aus Unbekanntſchaft mit den Quellen unſerer Begriffe für angeborne Wahrheiten ausgegeben hat. Deßgleichen iſt das Schließen, worin das Weſen der Vernunft beſteht, eine Wirkung der Vergleichungskraft, denn alles Schließen beſteht eben darin, daß Erkenntniſſe mit einander verglichen werden, und aus der einen die andere, vermöge der Verbindung, in der ſie mit einander ſtehen, abgeleitet oder gefolgert wird. **)

§. 15.

Auf die Frage alſo: Welche Gegenſtände vermag der Menſch zu erkennen? muß folgende Antwort gegeben werden. Das erſte Object unſerer Erkenntniß iſt unſer eigenes

Da-

*) Of h. Und. B. II. Ch. 10.

**) Of hum. Underſtanding B. II. Chap. 11. und 25. B. IV. Chap. 17.

Daſeyn, das zweyte das Daſeyn Gottes, und das dritte das Daſeyn der Dinge, die unſere äußern Sinne afficiren. Unſer eignes Daſeyn iſt von unmittelbarer Gewißheit, und durch den innern Sinn ſchauen wir unſer Ich und deſſen verſchiedene Zuſtände an. Und wenn auch Jemand an der Exiſtenz aller übrigen Dinge zweifeln wollte, ſo würde er doch das Daſeyn ſeines vorſtellenden Ich nicht bezweifeln können, denn indem er dieſes Daſeyn bezweifelte, und ſich des Zweifels bewußt wäre, ſo würde er zugleich ein Bewußtſeyn ſowohl des vorſtellenden Ich, das er bezweifelt, als auch des Gedankens haben, der eben einen Zweifel des Daſeyns von jenem Ich ausmacht. *) Aus unſerm eigenen Daſeyn können wir aber das Daſeyn Gottes, und zwar mit mathematiſcher Gewißheit, demonſtriren. Es iſt nähmlich unmittelbar gewiß, daß ein bloßes Nichts eben ſo wenig ein wirkliches Ding hat hervorbringen können, als es zweyen geraden Winkeln gleich ſeyn kann. Nun iſt aber der Menſch wirklich; folglich hat ihn auch kein Unding hervorbringen können, ſondern es muß vielmehr von Ewigkeit her ein Etwas exiſtirt haben, das ihm ſein Daſeyn gegeben hat. Denn was nicht von Ewigkeit her da iſt, das hat einen Anfang, und was einen Anfang hat, das muß nicht von Ewigkeit her da geweſen ſeyn. Es iſt ferner unläugbar, daß jedes Weſen, welches ſein Daſeyn einem andern Weſen verdankt, auch alles, was in ihm iſt, und

*) Of h. Underſt. B. IV. Ch. 9. und Ch. 10. §. 3.

und zu ſeinem Daſeyn gehört, von dieſem andern Weſen erhalten haben muß. Mithin muß die ewige Quelle aller Wirklichkeit auch die Quelle aller Kraft ſeyn, und dem Urweſen muß Allmacht zukommen. Da ferner der Menſch der Erkenntniß fähig iſt, ſo muß auch das Urweſen, welches ihn hervorgebracht hat, Erkenntniß beſitzen und allwiſſend ſeyn, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ein aller Vorſtellungen unfähiges, und blos nach mechaniſchen Geſetzen wirkendes Ding, ein Weſen ſollte hervorgebracht haben, das der Erkenntniß fähig wäre. Demnach führt uns die Vernunft durch die Betrachtung unſers eigenen Daſeyns zur Erkenntniß, daß ein ewiges, allmächtiges und allwiſſendes Weſen, oder ein Gott, exiſtirt. *) Was aber endlich die Erkenntniß des Daſeyns der Dinge außer uns betrifft, ſo gelangen wir zu derſelben einzig und allein durch die Empfindungen. Daß wir eine Vorſtellung von einem Dinge haben, beweißt freylich das objective Daſeyn deſſelben eben ſo wenig, als das Gemählde von einem Menſchen das Daſeyn deſſelben in der Welt beweißt. Allein obgleich die ſinnlichen Empfindungen weder eine anſchauende, noch auch eine demonſtrative Gewißheit von dem Daſeyn der ihnen entſprechenden Gegenſtände außer dem Bewußtſeyn verſchaffen; ſo haben wir doch Gründe genug, uns auf die Ausſagen dieſer Empfindungen zu verlaſſen, und das objective Da-

*) Of hum. Underſt. B. IV. Chap. 10.

Daſeyn von realen Dingen anzunehmen, die den Empfindungen entſprechen. Dieſe Gründe ſind aber **erſtens** der Umſtand, daß die Empfindungen von äußern Dingen, die unſere Sinne afficiren, herrühren müſſen, indem diejenigen Menſchen, welchen ein gewiſſer Sinn fehlt, auch aller Empfindungen ermangeln, welche durch dieſen Sinn der Seele zugeführt werden, welches nicht der Fall ſeyn würde, wenn die Seele die ſinnlichen Vorſtellungen aus ſich ſelbſt und ohne Einwirkung der äußern Gegenſtände auf ihre Receptivität hervorbrächte. **Zweytens** müſſen wir die ſinnlichen Empfindungen nehmen, wie ſie uns gegeben werden, und können ſie nicht nach Belieben verändern oder aus dem Bewußtſeyn wegſchaffen, wie in Anſehung der Gedächtnißvorſtellungen und anderer Vorſtellungen, die lediglich aus der Wirkſamkeit des Gemüths abſtammen, allerdings der Fall iſt; wir müſſen alſo jene Empfindungen und die Gewalt, mit der ſie ſich uns aufdringen, von dem Daſeyn äußerer Gegenſtände und von deren Wirkſamkeit aufs Gemüth ableiten. **Drittens** werden die wirklichen Empfindungen von Gefühlen der Freude und des Schmerzes begleitet, die Gedächtnißvorſtellungen hingegen nicht, und wir können uns der Hitze und der Kälte erinnern, ohne dabey den Schmerz zu fühlen, den ſie in uns vermöge der Bewegungen, welche ſie in den Organen des Körpers verurſachten, hervorbrachten, als wir ſie wirklich empfanden. Wären nun die Empfindungen nichts mehr, als bloß Ge-

ſchöp-

ſchöpfe unſerer Vorſtellungskraft, und willkührlich von derſelben hervorgebracht, wie die Gedächtnißvorſtellungen, ſo würden mit dieſen eben ſo wohl die Gefühle der Freude und des Schmerzes verbunden ſeyn, als wie mit jenen. Endlich beſtätigt auch viertens das Zeugniß des einen Sinnes die Ausſage des andern von dem Daſeyn eines äußern Gegenſtandes. Wer z. B. ein Feuer ſieht, der kann ſich vom äußern Daſeyn deſſelben, und daß es nicht bloße Einbildung ſey, auch noch durch die Gefühle ſeiner Hand, wenn er ſie ins Feuer hält, überzeugen. Obgleich alſo die Erkenntniß der Dinge außer uns nicht den höchſt möglichen Grad von Evidenz und Gewißheit hat, ſo beſitzt ſie doch diejenige Zuverläſſigkeit, die zur Betreibung der Angelegenheiten des Lebens, und zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit zureichend iſt, und mit der wir alſo zufrieden zu ſeyn alle Urſachen haben. *) — Alle uns Menſchen mögliche Erkenntniß bezieht ſich mithin auf unſer eigenes Daſeyn, auf das Daſeyn Gottes, und auf das Daſeyn derjenigen Gegenſtände, die unſere Sinne afficiren. Von dem was außerdem noch exiſtiren mag, wiſſen wir nichts. Zu einer Erweiterung und Vermehrung unſerer Erkenntniſſe können wir aber nur, theils durch die Erfahrung oder durch Beobachtung der Dinge, die unſere Sinne afficiren, theils durch die Erforſchung der Verhältniſſe der aus der Erfahrung abge-

ſon-

*) Cf. h. Und. B. IV. Chap 11. §. 1-11.

ſonderten Vorſtellungen gelangen: Jene belehrt uns vom Daſeyn der Subſtanzen, dieſe verſchafft uns die Einſicht allgemeiner und apodiktiſch gewiſſer Wahrheiten. *)

Zweyte Abtheilung.

Darſtellung des Leibnitziſchen Rationalismus.

§. 1.

Jede Modification unſers Gemüths, ſie ſey von welcher Art ſie wolle, kann eine Vorſtellung genannt werden. **)

§. 2.

Von unſern Vorſtellungen haben einige Beziehung auf Objecte, welche für ſich beſtehen und außer unſerer Vorſtellungskraft exiſtiren. Mit dieſen Objecten müſſen die Vorſtellungen in einer natürlichen Verbindung ſtehen und denſelben angemeſſen ſeyn, außerdem würden ſie bloße Täuſchungen ausmachen, denen es an aller Wahrheit ermangelt. ***)

§. 3.

*) Of h. Underſt. B. IV. Chap. 11. §. 12. ff. und Chap. 12.

**) Nouveaux Eſſais ſur l'entendement humain L. II. S. 65. in den Oeuvres philoſ. de Mr. de Leibnitz publiées par Raspe.

***) Nouveaux Eſſais ſur l'entendement humain L. II. S. 222. Eſſais de Theodicée par Mr. Leibnitz Part. III. §. 356 und 357.

§. 3.

Unſere Vorſtellungen von Objecten drucken aber nicht allezeit dasjenige mit Vollſtändigkeit und Deutlichkeit aus, was in dieſen Objecten als Eigenſchaft und Beſtimmung vorhanden iſt. Man muß nähmlich dunkle und klare Vorſtellungen (cognitiones obscurae et clarae) der Dinge von einander unterſcheiden, und die klaren Vorſtellungen wiederum in verworrene und deutliche (confuſae et distinctae) eintheilen. Dunkle Vorſtellungen ſind ſolche, deren Bewußtſeyn nicht zureicht, um ſie von den Vorſtellungen anderer Art zu unterſcheiden. Klare Vorſtellungen hingegen ſind ſolche, deren Bewußtſeyn zureichend iſt, um ſie von jeder andern Vorſtellung zu unterſcheiden. Verworrene Vorſtellungen aber ſind ſolche, bey denen wir uns der Merkmahle oder Beſtandtheile, aus welchen ſie beſtehen, nicht bewußt ſind. Deutliche Vorſtellungen endlich ſind diejenigen, deren Beſtandtheile von einander unterſchieden werden. Wenn man in der Vorſtellung der Zahl fünfe die Einheiten unterſcheidet, aus welchen dieſelbe zuſammengeſetzt iſt, ſo hat man eine deutliche Vorſtellung von dieſer Zahl. Die Vorſtellungen von der Wärme, Kälte und von den Farben hingegen ſind verworrene Vorſtellungen. Sie repräſentiren eigentlich nur gewiſſe Bewegungen in den Organen unſers Körpers. Aber wir können in denſelben nicht die Bewegungen der Organe des Körpers erkennen und unterſcheiden, welche dadurch vorgeſtellt werden. Die Ver-

wor-

worrenheit der Vorſtellungen hat ihren Grund in der Eingeſchränktheit unſers Gemüths. Die Deutlichkeit der Vorſtellungen aber iſt ein Erzeugniß der poſitiven Kraft unſers Gemüths. Alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit ſind, an ſich genommen, verworrene Vorſtellungen. Dem Verſtande aber verdanken wir die Deutlichkeit unſerer Begriffe. *)

§. 4.

Was nun den Urſprung unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe anbetrifft, ſo kann derſelbe unmöglich einzig und allein aus der Wirkſamkeit der Sinne oder aus der Erfahrung abgeleitet werden; vielmehr iſt eine beſondere Beſchaffenheit, die wir an einigen von unſern Erkenntniſſen antreffen, ein unläugbarer Beweis, daß ſie angeboren im Gemüthe vorhanden ſeyn, und den Verſtand ſelbſt zur Quelle haben müſſen. Zwar enthält der allgemeine Beyfall, den gewiſſe Urtheile erhalten, ſobald man die Worte, wodurch ſie ausgedruckt werden, verſtanden worden ſind, noch keinen hinreichenden Beweis, ſondern nur eine Anzeige, daß dieſe Urtheile angeborne Grundſätze ausmachen. **) Aber aus der Nothwendigkeit und Gewißheit, welche manchen Urtheilen zukommt, läßt ſich mit Zuverläſſigkeit ſchlie=

*) v. Meditationes de cognitione, veritate et ideis in den Oper. omnibus G. G. Leibnitii Tom. II. p. 14. ſtudio L. Dutens. Nouveaux Eſſais L. II. S. 213. Eſſais de Theodicée P. III. §. 356.

**) Nouv. Eſſais L. I. S. 38.

ſchließen, daß der Grund derſelben und beſonders der Grund ihrer Gewißheit im Gemüthe ſelbſt enthalten ſeyn müſſe. Die Erfahrung kann nähmlich niemahls die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Erkenntniß darthun, ſondern ſie giebt allen aus ihr geſchöpften Urtheilen nur particulaire Gültigkeit; und daraus, daß etwas nach dem Zeugniſſe der Erfahrung mehrmahls ſo oder ſo vorhanden iſt, kann gar nicht gefolgert werden, daß es jederzeit da ſeyn werde, oder nothwendiger Weiſe ſo beſchaffen ſeyn müſſe, wie es beſchaffen iſt. Nun enthält die reine Mathematik unläugbar ſolche Wahrheiten, deren Principien der Beſtätigung durch die Erfahrung und durch Beyſpiele gar nicht bedürfen, ſondern die ſchlechterdings nothwendig, und ihrer Gewißheit nach von aller Erfahrung unabhängig ſind: Daſſelbe iſt auch der Fall mit vielen Grundſätzen der Logik, Metaphyſik und Moral. Wir müſſen folglich annehmen, daß dieſe Grundſätze in der urſprünglichen Einrichtung unſers Gemüths ihren Grund haben, und aus derſelben ihre Nothwendigkeit und Gewißheit bekommen. *)

§. 5.

Ungeachtet aber die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe lediglich aus dem Gemüthe ſelbſt abſtammen; ſo

*) Nouv. Eſſais S. 4. ff. und S. 33. — Was wir von irgend einem Gegenſtande und deſſen Beſchaffenheiten wiſſen können, ohne durch Erfahrung darüber belehrt worden zu ſeyn, das muß aus unſerm Gemüthe ſelbſt herrühren.

ſo folgt daraus doch noch keinesweges, daß dieſelben auch von uns jederzeit mit Deutlichkeit gewahrgenommen werden müſſen. Denn in unſerer Seele können ſich mancherley Veränderungen zutragen, deren wir uns nicht bewußt werden, und die wir erſt aus ihren Folgen und Wirkungen erkennen. Auch muß man von der Seele, als einer Subſtanz, zu deren Weſenheit irgend eine Kraft gehört, ſagen, daß ſie eigentlich immer in Wirkſamkeit ſey. Und daß in der Seele manche Vorſtellung vorhanden ſeyn könne, deren ſie ſich nicht bewußt iſt, davon liefert ja die Erfahrung unzählige Beweiſe. In unſerm Gedächtniſſe iſt z. B. eine Menge von Vorſtellungen enthalten, deren wir uns nicht bewußt ſind. *) Es können alſo auch die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten im Gemüthe vorhanden ſeyn, ungeachtet wir noch kein Bewußtſeyn derſelben beſitzen. Man muß daher die wirkliche Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten von der Anlage zu einer ſolchen Erkenntniß unterſcheiden. Nur dieſe Anlage iſt im Gemüthe angeboren vorhanden. Daß wir uns dieſer Wahrheiten mit Deutlichkeit bewußt werden, geſchieht erſt durch die Anwendung unſerer Gemüthskräfte, und auf dieſe Anwendung hat die Erfahrung allerdings Einfluß, indem ſie dazu Anlaß giebt, die Fähigkeiten unſers Gemüths in Ausübung zu bringen, und dadurch zum Bewußtſeyn der unſerm Gemüthe urſprünglich ein=

*) Nouv. Eſſais L. 1. S. 8. ff.

eingeprägten Wahrheiten zu gelangen. So kann man von den Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie mit Recht ſagen, daß ſie unſerm Gemüthe angeboren ſind, denn man kann ſie ohne alle Hülfe der Erfahrung in ſich entdecken und ausfindig machen. Dieß letztere geſchieht aber nur erſt durch den Gebrauch des Verſtandes und durch das Nachdenken über die Vorſtellungen von Größen, die wir in uns antreffen. *)

§. 6.

Die Wahrheit unſerer Erkenntniſſe beſteht in der Uebereinſtimmung derſelben mit den dadurch erkannten Gegenſtänden. **) Da es nun nothwendige Erkenntniß in uns giebt, die auf den intellectuellen Vorſtellungen beruhen, welche angeboren und unabhängig von der Erfahrung in uns vorhanden (obgleich erſt die Erfahrung Veranlaſſung giebt, uns dieſer a priori vorhandenen Vorſtellungen bewußt zu werden), und insgeſammt der Deutlichkeit fähig ſind: ***)

So

*) Nouv. Eſſais L. I. S. 5. 33. und 43.

**) Nouv. Eſſais L. IV. S. 363.

***) Nouv. Eſſais L. I. S. 37. — Im Grunde ſind alle nothwendige Erkenntniſſe nur bedingte, und enthalten eigentlich nichts anders, als: Wenn das und das geſetzt wird, ſo wird dadurch zugleich auch dieß geſetzt. Wenn man daher z. B. ſagt: Jede dreyſeitige Figur enthält drey Winkel; ſo bedeutet dieß nichts anders, als: Wenn eine dreyſeitige Figur geſetzt worden iſt; ſo iſt eine Figur, die drey Winkel enthält, geſetzt worden. N. E. L. IV. S. 414.

So entſteht die Frage: Wie den angebornen, blos aus der reinen Vernunft abſtammender Vorſtellungen und Grundſätzen Wahrheit d. i. Uebereinſtimmung mit dem dadurch Vorgeſtellten zu kommen könne? Auf dieſe Frage dient zur Antwort, daß der Grund der Wahrheit der angebornen und nothwendigen Grundſätze, und der dazu gehörigen Vorſtellungen, in der Gottheit enthalten ſey. Dieſes vollkommenſte Weſen iſt die höchſte Quelle aller nothwendigen und ewigen Wahrheiten, welche den zureichenden Grund und das regulative Princip aller Wirklichkeit enthalten, oder die Geſetze des Univerſums ausmachen. In dem göttlichen Verſtande befindet ſich das Urbild aller Vorſtellungen und Wahrheiten, die unſerer Seele a priori, nicht in der Form von Urtheilen, ſondern nur als Elemente zu Erkenntniſſen eingeprägt worden ſind, und aus deren Bearbeitung und Anwendung diejenigen wirklichen Erkenntniſſe entſpringen, deren wir uns bewußt ſind. Denn da die ewigen oder nothwendigen Wahrheiten der Exiſtenz der zufälligen Dinge vorhergehen; ſo müſſen jene auch in der Exiſtenz einer nothwendigen Subſtanz gegründet ſeyn. *)

---

§. 7.

Nachdem wir den Verſtand als dasjenige Vermögen unſers Gemüths kennen gelernt haben, durch deſſen richti-

*) N. E. L. IV. S. 414-415.

gen Gebrauch wir im Stande ſind, von den objectiven Dingen, von deren Beſchaffenheiten und Verhältniſſen zu einander eine Erkenntniß zu erlangen: So wollen wir nunmehr durch die Hülfe deſſelben die wahre und objective Beſchaffenheit der ganzen Welt aufſuchen, und die Natur desjenigen, was den Erſcheinungen und den verworrenen Vorſtellungen von Dingen, welche die Sinnlichkeit liefert, zum Grunde liegt, beſtimmen.

§. 8.

Daß es zuſammengeſetzte Dinge gebe, davon überzeugt uns die Erfahrung. So gewiß aber zuſammengeſetzte Dinge exiſtiren, ſo gewiß müſſen auch einfache Subſtanzen (Monaden) vorhanden ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte iſt nur ein Aggregat von einfachen Dingen. *)

§. 9.

Was einfach iſt, dem mangeln alle Theile, und bey demſelben kann weder Ausdehnung, noch auch Geſtalt, noch endlich auch Theilung Statt finden. Die einfachen Subſtanzen oder Monaden ſind daher die letzten Elemente der Dinge, und weil ſie gar keine Theile enthalten, ſo ſind ſie auch nicht, wie die zuſammengeſetzten Gegenſtänden in der Sinnenwelt, weder eines Unterganges durch Auflöſung, noch auch einer Entſtehung durch Zuſammenſetzung fähig, und

*) Principia Philoſophiae § 2. S. 20. und S. 53. im Tomo ſecundo P. I. Operum omn. G. G. Leibnitii.

und können nur durch eine Schöpfung aus Nichts zur Wirklichkeit gelangen, und durch eine Vernichtung ihres Daſeyns verluſtig werden. *)

§. 10.

Da die Monaden keine Theile beſitzen, ſo läßt ſich auch gar keine Art und Weiſe angeben, nach welcher eine Monade durch irgend eine andere endliche Subſtanz ſollte verändert, und in Anſehung ihres Innern mit Beſtimmungen verſehen werden, die vorher an derſelben nicht wirklich waren. In dem Einfachen kann nähmlich wegen der Abweſenheit aller Theile nichts verſetzt, noch auch eine innere Bewegung angenommen werden, die durch den Einfluß einer andern Subſtanz erregt, auf ein beſonderes Ziel gerichtet, vermehrt und vermindert werden könnte. Ueberhaupt genommen läßt ſich auch dabey, daß eine Monade auf die andere von außen Einfluß haben, oder die eine der andern etwas mittheilen ſollte, gar nichts denken. Denn bey den Monaden kann man keine Oefnungen vorausſetzen, vermittelſt welcher ſie etwas in ſich aufnehmen, oder einer andern Subſtanz mittheilen könnten; und die Eigenſchaften, die einer Subſtanz beywohnen, können eben ſo wenig, wie die Subſtanz ſelbſt, in eine andere Subſtanz übergehen. **)

§. 11.

*) Principia Philoſophiae §. 1. 3-6.

**) Principia Philoſophiae §. 7.

§. 11.

Als ein wirkliches Ding muß jede Monade gewiſſe Beſchaffenheiten haben. Desgleichen iſt es nothwendig, daß eine Monade von jeder andern verſchieden ſey. Denn in der Wirklichkeit kann es nicht zwey Dinge geben, die in Anſehung aller ihrer innern Eigenſchaften mit einander völlig übereinſtimmten. Auch würden die zuſammengeſetzten Dinge nicht von einander verſchieden ſeyn können, wenn die einfachen Subſtanzen, aus welchen jene beſtehen, nicht von einander verſchieden wären; denn alles, was an den zuſammengeſetzten Dingen angetroffen wird, iſt ein Effect der einfachen, die ihnen zum Grunde liegen. *)

§. 12.

Es iſt ferner ein ausgemachter Grundſatz, daß ſowohl jedes erſchaffene Weſen (mithin auch jede Monade) der Veränderung unterworfen ſey, als daß auch jede Veränderung irgend eines Dinges dem Geſetz der Continuität angemeſſen ſeyn müſſe. **)

§. 13.

Da nun, wie wir bereits gezeigt haben (§. 10.), keine Monade durch den Einfluß einer andern auf ihr Inneres verändert werden kann; ſo müſſen alle Veränderungen, die

*) Principia Philoſ. §. 8. 9.

**) Princ. Philoſ. §. 10.

die ſich mit einer Monade zutragen, von einem innern Princip derſelben abhängig ſeyn. Man kann daher auch mit Recht ſagen, die einer jeden Monade beywohnende Kraft ſey das Princip ihrer Veränderungen. *)

§. 14.

Außer dem Princip der Veränderungen muß auch noch jede Monade eine Form beſitzen, welche, ſo zu ſagen, die Specification und die Verſchiedenheit der einfachen Subſtanzen ausmacht. Dieſe Form muß eine Mannigfaltigkeit in der Einheit in ſich ſchließen. Denn da alle Veränderung der Dinge nicht plötzlich, ſondern nur allmählich und nach Graden erfolgt, und blos etwas an denſelben verändert wird, etwas aber unverändert übrig bleibt; ſo muß auch in jeder einfachen Subſtanz, ungeachtet ſie keine Theile hat, eine Vielheit der Beſtimmungen und Verhältniſſe da ſeyn. Wie aber in der einfachen Subſtanz eine Mannigfaltigkeit vorhanden ſeyn könne, hat keine Schwierigkeit, denn die Erfahrung lehrt ja, daß ein einziger Gedanke, deſſen wir uns bewußt ſind, oft eine große Verſchiedenheit der Merkmahle des Objects, worauf ſich der Gedanke bezieht, in ſich ſchließe. **)

§. 15.

*) Princip. Philoſ. §. 11.

**) Princip. Philoſ. §. 12. 13. 16.

§. 15.

Der vorübergehende Zuſtand, welcher eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, oder in der einfachen Subſtanz, in ſich faßt, iſt überhaupt genommen nichts anders, als eine Perception (Vorſtellung), welche man ſorgfältig von der Apperception (Vorſtellung mit Bewußtſeyn) unterſcheiden muß, wie aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen wird; denn die Meinung, daß es nur ſolche Vorſtellungen gebe, deren wir uns bewußt ſind, iſt die Quelle ſehr vieler Irrthümer. Die Thätigkeit des den Monaden beywohnenden innern Princips, wodurch alle Veränderung derſelben, oder der Uebergang von einer Perception zur andern bewirkt wird, kann man ein Begehren nennen. Es iſt zwar unläugbar, daß wir durch unſer Begehren nicht aller derjenigen Perceptionen theilhaftig werden, nach welchen wir ſtreben; wir erreichen jedoch von denjenigen Perceptionen, nach welchen wir ſtreben, allezeit einige, und das Begehren führt uns daher immer auf neue Vorſtellungen. *)

§. 16.

Vorſtellungen und alle Wirkungen derſelben können nicht aus mechaniſchen Gründen, d. i. aus der Geſtalt und Bewegung der Theile eines Körpers, abgeleitet und begreiflich gemacht werden, und laſſen ſich nur aus der Natur

*) Princip. Philoſ. §. 14. und 15.

einer einfachen Subſtanz erklären. In der einfachen Subſtanz kann aber auch nichts anders vorhanden ſeyn, als was eine Vorſtellung, oder eine Veränderung der Vorſtellungen ausmacht, und im Vorſtellen beſtehen alle innere Wirkungen der Monaden. *)

§. 17.

Will man alle Weſen, die der Vorſtellungen und des Begehrens in dem oben (§. 15.) angegebenen weitern Sinne theilhaftig ſind, **Seelen** nennen; ſo kann man von allen einfachen Subſtanzen oder von allen erſchaffenen Monaden ſagen, daß ſie Seelen ſeyen. Da aber eine Vorſtellung mit Bewußtſeyn (die Apperception) mehr enthält, als die Vorſtellung, bey der alles Bewußtſeyn mangelt; ſo iſt es beſſer, diejenigen einfachen Subſtanzen, die nur Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn beſitzen, mit dem allgemeinen Nahmen der Monaden zu belegen, diejenigen einfachen Subſtanzen hingegen, die ſich ihrer Vorſtellungen bewußt ſind, und dieſelben durch Hülfe des Gedächtniſſes wieder erneuern können, Seelen zu nennen. **)

§. 18.

Was es mit dem Zuſtande der Monaden, die ſich ihrer Vorſtellungen nicht bewußt ſind, für eine Bewandniß habe,

*) Princip. Philoſ. §. 17.

**) Princip. Philoſ. §. 19.

habe, können wir von gewiſſen Zuſtänden abnehmen, in welchen wir uns bisweilen ſelbſt befinden. Während der Ohnmacht, und im tiefen Schlafe ohne Traum, haben wir kein Bewußtſeyn irgend einer Vorſtellung, und unſer Zuſtand gleicht alsdann dem Zuſtande der Monaden, die ſich ihrer Vorſtellungen nicht bewußt werden. Daraus aber, daß wir uns manchmahl in einem Zuſtande befinden, in welchem uns das Bewußtſeyn aller Vorſtellungen mangelt, darf jedoch nicht gefolgert werden, daß während desſelben gar keine Vorſtellung vorhanden geweſen ſey. Denn jede erſchaffene einfache Subſtanz muß ſtets verändert werden, und ihre Veränderung kann nur in einer Abwechſelung der Vorſtellungen beſtehen. Auch würden wir, wenn alle Vorſtellungen in uns jemahls gänzlich verſchwänden, aus einem ſolchen Zuſtande niemahls wieder in einen Zuſtand des Bewußtſeyns unſerer ſelbſt und unſerer Vorſtellungen gelangen können; denn gleichwie eine Bewegung in der Körperwelt nur aus einer andern Bewegung entſteht, eben ſo kann auch eine Vorſtellung nur aus einer andern vorhergegangenen entſtehen. *)

§. 19.

Das Vermögen, etwas mit Klarheit wahrzunehmen, hat die Natur allen Thieren verliehen, und ihnen zu dem Ende Sinnwerkzeuge gegeben, welche mehrere Vorſtellun-

gen,

*) Princip. Philoſ. §. 20-24.

gen, die einzeln genommen zu ſchwach ſind, um bemerkt zu werden, auffaſſen, vereinigen, und dadurch verſtärken. Desgleichen ſind auch die Thiere mit dem Vermögen des Gedächtniſſes begabt worden, vermittelſt deſſen ſie im Stande ſind, ſich eine Folge der Dinge vorzuſtellen, welche eine Nachahmung der urſachlichen, durch die Vernunft allein erkennbaren Verbindung der Gegenſtände ausmacht, und von dieſer Verbindung unterſchieden werden muß. *)

§. 20.

Durch die Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Wahrheiten iſt der Menſch von den Thieren verſchieden. In dieſer Erkenntniß beſteht die Vernunft. Durch dieſelbe ſind wir der Wiſſenſchaften theilhaftig, und ihr verdanken wir auch alle Erkenntniß von unſerm vorſtellenden Ich und von der Gottheit. **)

§. 21.

Alle Schlüſſe unſerer Vernunft beruhen aber auf zwey wichtigen Principien. Das erſte iſt das **Princip des Widerſpruches**, vermittelſt deſſen wir alles für falſch halten, was einen Widerſpruch in ſich ſchließt, dagegen aber alles als wahr annehmen, was dem Irrthume entgegen ſteht. Das zweyte iſt das **Princip des zureichenden Grundes**.

Ver-

*) Princip. Philoſ. §. 25 - 28.

**) Princip. Philoſ. §. 29 - 30.

Vermittelſt dieſes Princips ſehen wir ein, daß keine Begebenheit vorhanden, und kein Urtheil wahr ſeyn könne, wenn es keinen zureichenden Grund giebt, um deſſentwillen ſie ſo beſchaffen ſind, wie ſie beſchaffen ſind, und nicht vielmehr anders, obgleich der zureichende Grund von etwas uns oftmahls unbekannt ſeyn kann. *)

§. 22.

Wenn eine Wahrheit Nothwendigkeit enthält, ſo kann der Grund derſelben durch die bloße Analyſis ihres Inhalts gefunden werden, indem wir ſie in einfachere Vorſtellungen und Wahrheiten auflöſen, und hierin ſo lange fortfahren, bis wir zu den höchſten Begriffen und Grundſätzen in unſerer Erkenntniß gelangen. Auf dieſe Art werden bey den Mathematikern die theoretiſchen Theoreme und praktiſchen Regeln durch eine bloße Analyſis derſelben auf Definitionen, Axiomata und Poſtulata zurückgeführt. Auch giebt es in unſerer Erkenntniß nicht nur einfache Vorſtellungen, die nicht weiter zergliedert und eben daher nicht definirt werden können, ſondern auch Axiomata und Poſtulata, oder urſprüngliche Principien, die nicht weiter bewieſen werden können, und auch gar keines Beweiſes bedürfen. Dieſe Principien ſind allezeit identiſche Urtheile. *)

§. 23.

*) l. c. §. 31-32.

*) l. c. §. 33-35.

§. 23.

Was aber die zureichenden Gründe des Daſeyns und der Veränderungen der wirklichen Dinge in der Welt anbetrifft, durch welche Gründe und deren Einſicht wir allererſt Gewißheit über das Daſeyn des in der Sinnenwelt Wirklichen erhalten, indem wir die Phänomene der Sinne nur vermittelſt ihrer Verbindung nach dem Geſetze der Cauſalität von den leeren Bildern der Einbildungskraft unterſcheiden können *); ſo müſſen dieſelben in der ganzen Reihe der Dinge, welche die Sinnenwelt ausmacht, aufgeſucht werden. Da es nun eine unendliche Verſchiedenheit der Dinge in dieſer Welt giebt, und jeder Körper ins Unendliche getheilt werden kann; ſo muß auch die Reihe der Gründe, von welchen das Wirkliche in der Welt abhängig iſt, unendlich ſeyn. Weil aber alle Glieder dieſer Reihe zufällig ſind, und jedes derſelben wieder von einem Grunde abhängig iſt, ſo hilft uns der Fortgang in dieſer unendlichen Reihe der Gründe des Wirklichen zu nichts, und thut den Bedürfniſſen unſerer Vernunft keinesweges Genüge, ſondern wir müſſen einen abſoluten und letzten Grund der ganzen Reihe, der außer derſelben befindlich iſt, aufſuchen. **)

§. 24.

*) Nouveaux Eſſais L. IV. S. 339. und 357. Remarques ſur le livre de l'origine du mal §. 5.

**) Principia Philoſ. §. 36-37.

§. 24.

Der höchſte zureichende Grund aller vorhandenen Dinge muß alſo in einer nothwendigen Subſtanz enthalten ſeyn. Dieſe Subſtanz, aus welcher die ganze Reihe aller Wirklichkeit abſtammt, nennen wir Gott. *)

§. 25.

Da das Daſeyn dieſer Subſtanz die ganze Reihe aller Dinge in der Welt vollkommen begreiflich macht, und alle Theile dieſer Reihe ſo genau mit einander verbunden ſind, daß ſie nur ein einziges Ganzes ausmachen; ſo kann es nur einen Gott geben, und dieſer iſt zur Erklärung des Daſeyns der Welt hinreichend. Auch begreifen wir leicht, daß die höchſte, einzige, allgemeine und höchſte Subſtanz, weil nichts außer derſelben vorhanden iſt, was von ihr nicht abhängig wäre, und eine Reihe von Dingen exiſtirt, die an ſich genommen blos möglich ſind, unbeſchränkt ſeyn, und alle mögliche Realitäten enthalten müſſe. Hieraus folgt aber, theils daß Gott abſolut vollkommen ſey, denn Vollkommenheit iſt nichts anders, als die Größe einer poſitiven Realität an ſich und ohne alle Einſchränkung betrachtet; theils daß alle erſchaffene Weſen ihre Vollkommenheiten von dem Einfluſſe der Gottheit, ihre Unvollkommenheiten und Einſchränkungen aber von ihrer eigenen Natur, vermöge welcher ſie keines unbegränzten Beſitzes von

*) l. c. §. 38.

von Vollkommenheit fähig ſind, erhalten haben. Durch die Gränzen ihrer Vollkommenheit ſind nähmlich die erſchaffenen Weſen von der Gottheit verſchieden. *)

§. 26.

Gott iſt aber nicht blos die Urquelle aller Wirklichkeit, ſondern auch der Weſenheit der Dinge, in ſo fern dieſe Weſenheit real iſt, oder er iſt die Urquelle deſſen, was in der Möglichkeit eine Realität ausmacht. Daher kann man auch mit Recht von dem göttlichen Verſtande ſagen, daß er die urſprüngliche Quelle aller ewigen Wahrheiten ſey, daß ohne ihn dem Möglichen keine Realität zukommen, und weder etwas wirklich noch auch möglich ſeyn würde. Es iſt nähmlich nothwendig, daß wenn der Weſenheit und Möglichkeit der Dinge oder vielmehr den ewigen Wahrheiten irgend eine Realität zukommt, dieſe Realität in einem wirklichen Weſen, und folglich in der Exiſtenz eines nothwendigen Weſens, deſſen Möglichkeit zugleich die Exiſtenz deſſelben in ſich ſchließt, oder das zu ſeiner Wirklichkeit blos der Möglichkeit bedarf, ihren Grund habe. **)

§. 27.

Gott iſt demnach die oberſte Einheit, oder die erſte einfache Subſtanz. Alle übrige Monaden aber ſind abgelei=

*) l. c. §. 39-42.

**) l. c. §. 43-44.

leitete Weſen oder Erzeugniſſe dieſer höchſten Subſtanz und werden ſo zu ſagen durch die Strahlen, die continuirlich aus der Gottheit hervorgehen, welche Strahlen aber durch die Receptivität der Geſchöpfe, zu deren Weſen Eingeſchränktheit gehört, begränzt werden, geboren. *)

§. 28.

Gott beſitzt eine **Kraft**, welche die Quelle aller Dinge iſt, desgleichen eine **Erkenntniß**, welche die Form aller Vorſtellungen enthält, endlich einen **Willen**, vermittelſt deſſen er alle Veränderungen den Einſichten ſeines Verſtandes von dem, was das Beſte iſt, gemäß hervorbringt. Dieſen Eigenſchaften der Gottheit entſpricht dasjenige, was in den erſchaffenen Monaden den Grund der Erkenntniſſe und Willensfähigkeit ausmacht. Aber jene Eigenſchaften ſind in der Gottheit im unendlichen Grade und in der höchſten Vollkommenheit vorhanden; die ihnen entſprechenden Eigenſchaften in den erſchaffenen Monaden hingegen ſind bloße Aehnlichkeiten derſelben nach dem Grade von Vollkommenheit, den ſie beſitzen. **)

§. 29.

Man ſagt von einem Geſchöpfe, es **wirke** oder **handle außer ſich**, in ſo fern es eine Vollkommenheit beſitzt, es leide,

*) l. c. §. 48.

**) l. c. §. 49. 50.

leide, in ſo fern es unvollkommen iſt. In wie fern alſo die Monaden deutliche Vorſtellungen beſitzen, in ſo fern legen wir ihnen **Thätigkeit** bey; in wie fern ſie aber verworrene Vorſtellungen haben, ſchreiben wir ihnen ein **Leiden** zu. *)

§. 30.

Ein Geſchöpf iſt in ſo fern vollkommner wie das andere, als in demſelben etwas angetroffen wird, woraus man dasjenige erklären kann, was in dem andern ſich ereignet, und in dieſer letztern Rückſicht können wir auch ſagen, daß ein Geſchöpf auf das andere wirke. **)

§. 31.

Bey den einfachen Subſtanzen findet nur ein idealer Einfluß der einen auf die andere Statt, und dieſer Einfluß erhält blos durch Vermittelung der Gottheit Effect, in ſo fern es nähmlich nothwendig war, daß Gott, als er im Anfange aller Dinge die Ordnung derſelben beſtimmte, dabey auf eine jede Monade Rückſicht nahm. Denn da keiner Monade, als einem einfachen Dinge, ein phyſiſcher Einfluß auf die andere zukommen kann; ſo iſt keine andere, als die eben beſchriebene Art übrig, nach der die eine Monade von der andern abhängig ſeyn könnte. ***)

§. 32.

*) l. c. §. 51.

**) l. c. §. 52.

***) l. c. §. 53.

§. 32.

Man kann eben daher auch ſagen, daß jede Thätigkeit eines Geſchöpfes zugleich ein Leiden ſey. Wenn nähmlich Gott zwey einfache Subſtanzen mit einander vergleicht; ſo trifft er in jeder derſelben Gründe an, um derentwillen er die eine auf eine der andern angemeſſene Art beſtimmt. Was mithin zu dem thätigen Zuſtande einer Subſtanz gehört, das macht in einer beſondern Beziehung nach einer andern Betrachtungsart einen leidenden Zuſtand derſelben aus; einen thätigen nähmlich, in wie fern dasjenige, was Gott in ihr mit Deutlichkeit erkennt, den Grund von dem enthält, was in der andern da iſt, einen leidenden aber, in wie fern der Grund desjenigen, was in ihr vorhanden iſt, ſich in demjenigen befindet, was Gott in einer andern mit Deutlichkeit erkannt hat. *)

§. 33.

Da in den Vorſtellungen der Gottheit die Urbilder zu unendlich vielen möglichen Welten vorhanden ſind, und von dieſen möglichen Welten nur eine einzige exiſtiren kann; ſo muß es einen zureichenden Grund geben, warum Gott von allen möglichen Welten nur eine einzige gewählt, und zur Wirklichkeit gebracht hat. Dieſer Grund kann nur in den Graden von Vollkommenheit befindlich ſeyn, welche dieſe Welten enthalten; denn jedes mögliche Ding darf nur

ver=

*) l. c. §. 54.

vermöge der Vollkommenheit, die es in ſich ſchließt, auf die Exiſtenz Anſprüche machen. Daß alſo das Beſte wirklich geworden iſt, davon iſt der Grund dieſer, daß Gott vermöge ſeiner Weisheit das Beſte erkennt, vermöge ſeiner Güte das Beſte erwählt, und vermöge ſeiner Allmacht das Beſte hervorbringt. *)

§. 34.

Daraus nun, daß alle erſchaffene Dinge jeder einzelnen Monade, und jede einzelne Monade allen übrigen angemeſſen eingerichtet worden ſind, rührt es eben her, daß jede einfache Subſtanz gewiſſe relative Beſtimmungen hat, wodurch ſie ſich auf alle übrige Subſtanzen bezieht, und daß folglich jede Monade ſo zu ſagen ein beſtändiger lebendiger Spiegel des Weltganzen iſt. Dieſe Einrichtung und Verbindung der Monaden aber war zugleich das Mittel, der Welt die größte Summe von Vollkommenheiten mitzutheilen. **)

§. 35.

Aus dem eben Geſagten wird man auch einſehen und begreifen, daß die Dinge in der Welt gar nicht anders ſeyn konnten, als ſie wirklich ſind. Denn indem Gott das Weltganze anordnete, ſo nahm er dabey auf jeden

 Theil

*) l. c. §. 55-57.

**) l. c. §. 58-61.

Theil deſſelben, beſonders auf jede einzelne Monade Rück-ſicht. Da es nun die Natur einer jeden Monade mit ſich bringt, daß ſie in Beziehung auf alle übrige ſtehe, und da-durch dieſelben repräſentire; ſo iſt auch nichts vorhanden, was dieſelbe auf die Repräſentation eines einzigen Theils des Weltganzen einſchränken könnte. Es kann jedoch nicht geläugnet werden, daß die Abbildung des Weltganzen, die in einer Monade enthalten iſt, in Beziehung auf viele Theile dieſes Weltganzen nur ſehr undeutlich ſeyn könne, einen geringen Theil der vorhandenen Dinge, diejenigen nähmlich ausgenommen, auf welche die Monade zunächſt Beziehung hat; denn außerdem würde jede Monade eine Gottheit ſeyn. Nicht in Anſehung des Objects, ſondern in Anſehung der Modificationen der Erkenntniß des Objects ſind die Mo-naden eingeſchränkt. Alle beziehen ſich auf das unend-liche Weltganze, ohne jedoch dieſer Beziehung ſich bewußt zu ſeyn; nur vermöge des höhern oder geringern Grades der Deutlichkeit ihrer Vorſtellungen ſind ſie eingeſchränkt und von einander verſchieden. *)

§. 36.

Was wir von der durchgängigen Beziehung der ein-fachen Dinge auf einander geſagt haben, das gilt auch von den zuſammengeſetzten. Denn da der ganze Raum erfüllt iſt, folglich in demſelben jeder Theil der Materie ei-

*) l. c. §. 62.

einen andern berührt, und da jede Bewegung in einem erfüllten Raume auf alle Körper in demſelben nach dem Maße ihrer Entfernung Einfluß hat, und jeder dieſer Körper nicht nur von denen, welche ihn unmittelbar berühren, ſondern auch vermittelſt dieſer von denjenigen afficirt wird, welche den ihn zunächſt berührenden Körper in Bewegung ſetzten; und da mithin die Mittheilung der Bewegung ſich auf jede Entfernung erſtreckt: So muß jeder Körper von allem, was ſich in der materiellen Welt ereignet, afficirt werden. Wer daher den Zuſammenhang aller Veränderungen in der Körperwelt ſehen könnte, würde in jedem Körper und deſſen Veränderungen dasjenige leſen können, was in der ganzen Welt da iſt; ja ſo gar alles, was ſo wohl in der Vergangenheit da geweſen iſt, als auch in der Zukunft daſeyn wird. In der Welt bezieht ſich alles auf einander. Unſere Seele kann aber in ſich nur dasjenige erkennen, wovon ſie eine deutliche Vorſtellung hat, und iſt nicht im Stande, ſich aller ihrer Vorſtellungen bewußt zu werden, weil ſie in Beziehung auf das unendliche Ganze der Welt ſtehen. *)

§. 37.

Ungeachtet alſo eigentlich genommen jede erſchaffene Monade die ganze Welt repräſentirt, ſo repräſentirt ſie doch auf eine deutliche und erkennbare Art nur denjenigen Kör-

*) l. c. §. 63.

Körper, der in einer ganz beſondern Beziehung zu derſelben ſteht, und deſſen Seele ſie ausmacht. Und gleichwie dieſer Körper die ganze Welt vermöge der Verbindung aller Materie im erfüllten Raume darſtellt; eben ſo repräſentirt auch die Seele das ganze Univerſum, indem ſie denjenigen Körper repräſentirt, der in einer ganz beſondern Beziehung zu derſelben ſteht. Ein Körper aber, der ſich beſonders auf eine Monade bezieht, deſſen Seele ſie ausmacht, iſt mit derſelben dasjenige, was man ein **lebendiges Weſen** nennt. *)

§. 38.

Der Körper eines lebendigen Weſens iſt allezeit organiſirt. Denn da jede Monade einen Spiegel des Weltalls von eigener Art ausmacht, und im Weltall die vollkommenſte Ordnung vorhanden iſt; ſo muß auch eine Ordnung in demjenigen ſeyn, was dieſe Welt repräſentirt, d. i. in den Vorſtellungen der Seele, und folglich auch in den Körpern, nach welchen das Weltall in den Vorſtellungen dargeſtellt wird. Jeder organiſirte Körper eines lebendigen Weſens iſt daher ein natürliches Automat, und übertrifft auf unendliche Art alle künſtliche Automate oder alle Kunſtwerke der Menſchen, deren Theile niemahls wieder Kunſtwerke ſind, da hingegen die organiſirten Körper in allen ihren Theilen, ſelbſt wenn die Theilung derſelben ins Unend-

*) l. c. §. 64-65.

endliche geht, Kunſtwerke ausmachen, oder organiſirt ſind. Die Gottheit hat aber ihren Kunſtwerken dieſe bewunderungswürdige Vollkommenheit mittheilen können, weil jeder Theil der Materie nicht nur ins Unendliche theilbar iſt, wie ſchon die Alten einſahen, ſondern auch wirklich aus unendlichen Theilen beſteht, davon jeder Theil eine ihm eigenthümliche Bewegung beſitzt. Außerdem würde es auch nicht möglich geweſen ſeyn, daß jeder Theil der Materie das Weltganze repräſentirte. *)

§. 39.

Aus dem bisher Geſagten erhellet, daß in jeder Maſſe Materie eine Welt lebendiger Geſchöpfe, Thiere und Seelen enthalten ſey, desgleichen, daß es keinen Ort im Weltall gebe, der öde, unfruchtbar oder von allen lebendigen Weſen entblößt ſey, und daß endlich kein Chaos und kein Aggregat von Dingen ohne alle Ordnung exiſtire, außer nur dem Scheine nach. Auch ergiebt ſich aus dem Obigen, daß in jedem lebendigen Weſen eine oberſte, die Herrſchaft ausübende Monade vorhanden ſey, welche die Seele des Thieres ausmacht, daß aber auch alle Theile des Körpers eines jeden Thieres mit andern lebendigen Weſen, Pflanzen, und Thieren angefüllt ſind, davon jedes wieder ſeine oberſte Monade, oder eine die Herrſchaft ausübende Seele hat. **)

§. 40.

*) l. c. §. 66-68.

**) l. c. §. 69-73.

§. 40.

In Anſehung der Veränderungen aber, welche ſich mit den Dingen in der Welt ereignen, muß man vermöge desjenigen, was wir bisher über die wahre Beſchaffenheit der einfachen und zuſammengeſetzten Weſen dargethan haben, behaupten, daß dieſe Veränderungen weder eine Entſtehung, noch auch einen Untergang, im ſtrengen Sinne dieſer Wörter genommen, ausmachen. Was wir Entſtehung oder Erzeugung zu nennen pflegen, iſt nichts anders, als eine Entwickelung und Vermehrung ſchon vorhandener Dinge, und was wir den Untergang oder Tod eines Dinges nennen, iſt nichts anders, als eine Einwickelung und Verminderung ſeiner Beſchaffenheiten. Alle Veränderung in der Welt iſt nur ein allmählicher Uebergang eines Dinges aus einer Art des Seyns in eine andere, und man kann mit Recht ſagen, daß nicht nur jede Seele (ein Spiegel der unzerſtörbaren Welt), ſondern auch jedes Thier unzerſtörbar ſeyn, obgleich der Körper deſſelben ſtäten Veränderungen unterworfen iſt, gewiſſe Beſtandtheile verliert, oder neue Beſtandtheile in ſich aufnimmt. *)

§. 41.

Die bisher vorgetragenen Grundſätze geben auch eine natürliche Erklärung derjenigen Verbindung an die Hand, welche zwiſchen unſrer Seele und unſerm Körper ſtatt finder.

*) l. c. §. 74-80.

det. Die Seele wird bey allen ihren Wirkungen durch ihre eigenen Geſetze beſtimmt, und der Körper wird bey ſeinen Veränderungen auch durch die ihm eigenthümlichen Geſetze beſtimmt. Die Zuſtände und Veränderungen beyder ſtimmen aber vermittelſt der von Ewigkeit her unter allen Subſtanzen feſtgeſetzten Harmonie mit einander überein, denn die Veränderungen des einen ſind eben ſowohl, als die Veränderungen des andern, Repräſentationen des nähmlichen Weltganzen. Die Seelen handeln nach den Geſetzen der Finalurſachen, die Körper aber nach den Geſetzen der Bewegung. *)

§. 42.

Außer den ſchon (§. 19 = 20) angeführten Unterſchieden, welche zwiſchen den Seelen der Thiere und den vernünftigen Seelen der Menſchen Statt finden, weichen ſie auch darin von einander ab, daß jene nur Spiegel und Abbildungen des ganzen Inbegriffs der Geſchöpfe oder der Welt, dieſe aber außerdem noch Ebenbilder der Gottheit oder des Urhebers der Welt ausmachen, welche im Stande ſind, nicht nur die ſyſtematiſche Einrichtung der ganzen Welt zu erkennen, ſondern auch dieſelbe den architektoniſchen Regeln gemäß einigermaßen nachzuahmen: Jeder vernünftige Geiſt iſt nähmlich eine kleine Gottheit in ſeiner Art. **)

*) l. c. §. 81-82.
**) l. c. §. 86.

§. 43.

Vermöge dieſer Beſchaffenheit ſind auch die vernünftigen Geiſter einer gewiſſen Vereinigung mit der Gottheit fähig, und in Beziehung auf dieſelben iſt das höchſte Weſen nicht blos der Urheber ihres Daſeyns, was es in Beziehung der übrigen Geſchöpfe iſt, ſondern auch Regent und Vater, und ſteht zu denſelben in eben dem Verhältniſſe, in welchem ein Fürſt zu ſeinen Unterthanen, und ein Vater zu ſeinen Kindern ſteht. Alle vernünftige Geiſter zuſammen genommen machen daher ein **Reich Gottes** aus, d. i. den vollkommenſten Staat unter der Herrſchaft des vollkommenſten Regenten. *)

§. 44.

Dieſer wahrhaft allgemeine Staat Gottes iſt eine moraliſche Welt im Reiche der Natur. Er iſt das erhabenſte und vortreflichſte Werk der Gottheit, welches auch die Ehre Gottes enthält. Denn es würde keine Ehre Gottes geben, wenn es keine vernünftigen Weſen gebe, welche die Größe und Güte deſſelben zu erkennen und zu bewundern im Stande wären. Nur durch dieſen göttlichen Staat hat Gott ſeine Güte geoffenbart, da hingegen ſeine Weisheit und Macht aus allen Theilen der Schöpfung einleuchtend iſt. *)

§. 45.

*) l. c. §. 87-88.

**) l. c. §. 89.

§. 45.

Außer der vollkommnen Harmonie zwiſchen den beyden Naturreichen (dem Reiche der Geiſter und der Körper), deren wir oben (§. 41.) Erwähnung gethan haben, giebt es alſo auch noch eine Harmonie zwiſchen dem Reiche der Natur und dem moraliſchen Reiche der Gnade, d. i. zwiſchen Gott, als Architekten aller organiſirten Weſen genommen, und zwiſchen eben demſelben, als Regenten des göttlichen Staats der vernünftigen Weſen betrachtet. *)

§. 46.

Vermöge dieſer Harmonie zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade folgt auf jede Sünde vermittelſt des Laufes der Natur eine ihr angemeſſene Strafe, und auf jede gute Handlung, gleichfalls vermittelſt der in der Welt feſtgeſetzten Ordnung der Dinge, eine ihr angemeſſene Belohnung, obgleich nicht allezeit ſogleich und unmittelbar. Unter dieſer höchſt vollkommnen Regierung der ganzen Welt muß den Frommen, d. i. denen, welche mit der Regierung Gottes zufrieden ſind, ſich auf deſſen Vorſorge verlaſſen, und den Urheber alles Guten aufrichtig und der Natur der reinen Liebe gemäß (vermöge welcher wir aus der Glückſeligkeit desjenigen, den wir lieben, das größte Vergnügen ſchöpfen) lieben, alles zum Beſten gereichen. Dieſe wahrhaft weiſen und tugendhaften Geiſter

ſuchen

*) l. c. §. 90.

ſuchen nicht nur alles zu vollbringen, wovon ſie einſehen, daß es den Rathſchlüſſen Gottes angemeſſen ſey, ſondern ſind auch mit allem zufrieden, was vermöge des oftmahls unbegreiflichen Willens Gottes wirklich geworden iſt; denn ſie ſind davon überzeugt, daß wenn es ihnen möglich wäre, die ganze Ordnung der Dinge in der Welt zu überſehen, ſie alsdann auch begreifen würden, daß in der Welt ſowohl in Beziehung auf das Ganze derſelben, als auch in Beziehung auf jeden Menſchen, nichts beſſer hätte ſeyn und eingerichtet werden können, als wie es wirklich eingerichtet worden iſt. *)

Zweytes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des transſcendentalen Idealismus der Vernunft-Kritik.

Nach dem transſcendentalen Idealismus ſoll der Grund davon, daß wir Vorſtellungen auf für ſich beſtehende Dinge beziehen, wodurch ſie allererſt Erkenntniſſe von etwas werden, lediglich im Gemüthe und in der Selbſtthätigkeit, die es bey der Verbindung der Vorſtellungen ausübt, enthalten ſeyn. Welches nun die Principien und Reſultate dieſes

*) l. c. §. 91-93. Oper. omnia Tom. II. P. I. S. 47.

ſes Idealiſmus ſeyen, darüber wollen wir uns jetzt gleichfalls von deſſen Urheber ſelbſt belehren laſſen.

Einleitung.

Die Metaphyſik bedarf einer Wiſſenſchaft, in welcher die Möglichkeit, der Umfang und Gebrauch aller Erkenntniſſe a priori beſtimmt wird, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eine Kritik der reinen Vernunft.

§. 1.

Daß es bisher den Bemühungen derjenigen, welche die Metaphyſik bearbeitet haben, noch nicht gelungen ſey, dieſelbe in den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft zu bringen, und daß vielmehr dieſe Bemühungen ein bloßes Herumtappen unter lauter Begriffen geweſen ſey; davon geben uns ſchon die Schickſale der Metaphyſik unläugbare Anzeige. Wäre ſie nähmlich als wahre und feſtgegründete Wiſſenſchaft bereits wirklich; ſo würde ſie ſich auch einen allgemeinen und dauerhaften Beyfall erworben haben, und unter den Bearbeitern derſelben müßte ſowohl in Anſehung deſſen, was ſie behaupten, als auch in Anſehung der Beweiſe, womit ſie ihre Behauptungen rechtfertigen, völlige Eintracht herrſchen. *)

§. 2.

*) Kritik der reinen Vernunft in der Vorrede zur zweyten Auflage S. XIV. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik S. 4.

§. 2.

Der Grund aber, um deſſentwillen es bisher immer mißlungen iſt, der Metaphyſik wiſſenſchaftliche Vollkommenheit zu verſchaffen, liegt vorzüglich darin, daß man ſich an die Bearbeitung und Aufſtellung derſelben wagte, ehe man noch ihre Möglichkeit, und die Natur und Quellen der metaphyſiſchen Erkenntniſſe erwogen hatte. Was ſich mehrmahls in Anſehung der ſpeculativen Vernunft zugetragen hat, daß ſie nähmlich ſchon eine Gebäude zu errichten anfieng, ehe ſie noch unterſucht hatte, ob auch ein guter und feſter Grund dazu gelegt worden ſey; das iſt in Anſehung der Metaphyſik ganz vorzüglich der Fall geweſen. Die Quellen der metaphyſiſchen Erkenntniſſe können nicht in der (äußern oder innern) Erfahrung enthalten ſeyn: Als metaphyſiſche Erkenntniſſe müſſen ſie vielmehr jenſeit der Erfahrung liegen, und lediglich aus dem Gemüthe abſtammen, oder reine Erkenntniſſe ſeyn. Vernünftiger Weiſe hätte alſo der Bearbeitung der Metaphyſik jederzeit die Erörterung und Beantwortung der Fragen: Welches iſt der Umfang der reinen (von aller Erfahrung unabhängigen) Erkenntniſſe der Vernunft? Von welcher Gültigkeit ſind dieſelben? und, Wie iſt es insbeſondere möglich, daß wir von Gegenſtänden der Erfahrung ſogar etwas a priori einſehen und begreifen können? zum Grunde gelegt werden ſollen. Anſtatt aber ſich auf die Beantwortung dieſer Fragen einzulaſſen, bediente man ſich, durch das Verfahren in der

Ma=

Mathematik (welche ein glänzendes Beyſpiel davon liefert, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können) irre geleitet, und indem man darauf nicht achtete, daß die Mathematik ſich blos ſo weit mit Erkenntniſſen beſchäftigt, als ſich ſolche in der Anſchauung darſtellen laſſen, der reinen Grundſätze der Vernunft blindlings, und verſuchte vermittelſt derſelben eine Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung zu erhalten, welche hernach zur Auflöſung der Probleme in der Metaphyſik gebraucht ward. *) Um alſo die Metaphyſik aus ihrem ſchwankenden und veränderlichen Zuſtande zu befreyen, und um die Entwerfung eines Syſtems in derſelben nach einem ſichern Plane möglich zu machen, wollen wir jetzt die reine Vernunft, d. i. das Vermögen der reinen Erkenntniſſe von Dingen kritiſiren, oder den Urſprung, den Umfang, die Gültigkeit und den Werth dieſer Erkenntniſſe aufſuchen, zuvörderſt aber denjenigen Punkt, worauf unſere Aufmerkſamkeit in einer Kritik der reinen Vernunft ganz vorzüglich gerichtet ſeyn muß, desgleichen die Gränzen dieſer Kritik anzeigen.

§. 3.

Ob es gleich gewiß iſt, daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, und daß der Zeit nach keine

Er=

*) Kritik der reinen Vernunft S. 7.

Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorhergeht; ſo könnte es doch wohl ſeyn, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem wäre, was wir durch Eindrücke der Sinne empfangen, und aus dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus ſich ſelbſt hergiebt, welchen Zuſatz wir von jenem Grundſtoffe aber nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat. — Erkenntniſſe nun, die von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängig in uns da ſind, nennt man **Erkenntniſſe a priori**, und muß ſie von den empiriſchen Erkenntniſſen, oder von den **Erkenntniſſen** a poſteriori, die ihre Quelle in der Erfahrung haben, unterſcheiden. Da man inzwiſchen auch oftmahls von ſolchen Erkenntniſſen, welche aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl erſt aus der Erfahrung entlehnt haben, abgeleitet worden ſind, ſagt, daß wir ihrer a priori fähig und theilhaftig ſeyen; ſo müſſen wir noch bemerken, daß wir in der Folge unter Erkenntniſſen a priori allemahl ſolche verſtehen werden, die nicht von dieſer oder jener, ſondern **ſchlechterdings** von **aller** Erfahrung unabhängig in uns Statt finden. Diejenigen Erkenntniſſe a priori aber, denen gar nichts Empiriſches beygemiſcht iſt, werden **reine** Erkenntniſſe heißen. So iſt z. B. der Satz: Eine jede Veränderung hat ihre Urſache; ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Verände-

rung

rung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann. Der Satz: Jede Subſtanz iſt etwas Beharrliches; ſo wie auch alle Axiome der Mathematik, ſind dagegen reine Erkenntniſſe. *)

§. 4.

Es kommt nunmehr auf die Angabe eines Merkmahls an, woran wir ſicher eine reine Erkenntniß von einer empiriſchen unterſcheiden können. Nun lehrt uns die Erfahrung zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, aber nicht, daß es nicht anders ſeyn könne. Findet ſich alſo erſtlich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil a priori: Iſt er überdem auch von keinem abgeleitet, als der ſelbſt wiederum als ein nothwendiger Satz gültig iſt; ſo iſt er ſchlechterdings a priori. Erfahrung giebt zweytens ihren Urtheilen niemahls wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), ſo daß es eigentlich heißen muß: ſo viel wir bisher wahrgenommen haben, findet ſich von dieſer oder jener Regel keine Ausnahme. Wird alſo ein Urtheil in ſtrenger Allgemeinheit gedacht, d. i. ſo, daß gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt es nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings a priori gültig. Nothwendigkeit und ſtrenge All⸗

*) Kritik der reinen Vernunſt S. 2.

Allgemeinheit ſind alſo ſichere und unfehlbare Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander. — Daß es nun nothwendige und im ſtrengſten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile in der menſchlichen Erkenntniß wirklich gebe, iſt leicht zu zeigen, und wird in der Folge mit Ausführlichkeit dargethan werden. Man hätte dieß aber auch ſchon aus denjenigen Begriffen unſerer Vernunft, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die mithin auch aus keiner Erfahrung entſprungen ſeyn können, dergleichen die Begriffe **von Gott, von der Freyheit und Unſterblichkeit** ſind, welche gerade die wichtigſten Gegenſtände und die Endabſicht aller Nachforſchungen unſerer Vernunft im Gebiethe der Metaphyſik ausmachen, abnehmen können, und **Lockens** Behauptung, nach der alle unſere Begriffe aus der Erfahrung abſtammen ſollen, ſtreitet mit der Natur vieler Beſtandtheile unſerer Erkenntniß. *)

§. 5.

Ehe wir aber der Möglichkeit und der Quelle der Urtheile a priori weiter nachforſchen, und darnach den Gebrauch

*) Kr. d. r. Vernunft S. 3. ff. Eine Erkenntniß a priori heißt auch eine Vernunfterkenntniß, denn wir ſagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir es hätten wiſſen können, wenn es uns auch nicht ſo in der Erfahrung vor-

brauch und den Werth derſelben beſtimmen, wird es nöthig ſeyn, daß wir einen wichtigen Unterſchied, welcher an den Urtheilen a priori vorkommt, anzeigen. Dieſer Unterſchied hat nähmlich auf die Unterſuchungen einer Kritik der reinen Vernunft den wichtigſten Einfluß, und beſtimmt die Hauptfrage in derſelben; wir müſſen ihn daher zuvörderſt aufs deutlichſte und beſtimmteſte darlegen.

§. 6.

Alle Urtheile ſind in Rückſicht auf den Inhalt der in ihnen verbundenen Begriffe, und in Anſehung der Beziehung dieſes Inhalts auf einander, entweder analytiſche oder ſynthetiſche. Jene ſind ſolche, in welchen das Prädicat nichts anders enthält, als was im Subject des Urtheils und in dem Begriffe davon, obgleich vielleicht nur dunkel und verſteckter Weiſe, bereits gedacht worden war. Die ſynthetiſchen Urtheile hingegen ſind ſolche, durch deren Prädicat dem Subjecte des Urtheils etwas ganz Anderes beygelegt wird, als im Begriffe des Subjects ſchon gedacht worden war. — In den analytiſchen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte durch Identität; in den ſynthetiſchen aber ohne Identität gedacht. — Die analytiſchen Urtheile dienen nur zur Erläuterung unſerer

vorgekommen wäre; mithin iſt Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Kritik der prakt. Vernunft Vorrede S. 23.

Erkenntniß vom Subjecte des Urtheils. Denn das Prädicat in denſelben enthält nichts mehr, als was im Begriff des Subjects bereits wirklich, obgleich nicht mit völliger Klarheit, gedacht worden war. Sie können daher auch blos durch die Auflöſung dieſes Begriffes in ſeine Merkmahle gefunden werden. Die ſynthetiſchen hingegen verſchaffen uns eine Erweiterung oder Vergrößerung unſerer Erkenntniſſe vom Subjecte des Urtheils; ſie fügen nähmlich dem Begriffe des Subjects ein Merkmahl bey, welches in dieſem Begriffe noch gar nicht gedacht worden war, und daher auch durch keine Zergliederung ſeines Inhalts, ſollte ſie gleich noch ſo vollſtändig ſeyn, gefunden werden kann Das Urtheil: Jeder Körper iſt ausgedehnt; iſt ein analytiſches. Das Prädicat der Ausdehnung enthält nichts anders und nichts mehr, als was bereits im Begriffe Körper gedacht worden war, und wird daher auch durch die bloße Zergliederung dieſes Begriffes gefunden. Das Urtheil hingegen: Jeder Körper iſt ſchwer; iſt ein ſynthetiſches. Das Prädicat der Schwere enthält nähmlich etwas ganz Anderes, als was im bloßen Begriffe eines Körpers überhaupt gedacht wird. Es kann daher auch durch keine Zergliederung dieſes Begriffes erhalten werden.

§. 7.

Die ſynthetiſchen Urtheile muß man wieder in zufällige und in nothwendige eintheilen. Zufällige ſynthetiſche

tiſche Urtheile ſind diejenigen, in welchen das dem Subjecte beygelegte Prädicat dieſem Subjecte auch ſeiner innern Möglichkeit und Gedenkbarkeit unbeſchadet abgeſprochen (davon getrennt) werden kann. Nothwendige ſynthetiſche Urtheile hingegen ſind diejenigen, deren Prädicat, ob es gleich etwas ganz Anderes enthält, als was bereits im Begriffe des Subjects gedacht worden war, dennoch dieſem Begriffe, ohne die innere Möglichkeit oder die Gedenkbarkeit deſſelben zu zerſtören, nicht abgeſprochen werden kann. *)

§. 8.

Es entſteht nunmehr die Frage: Wie analytiſche und wie ſynthetiſche Urtheile möglich ſeyen, oder was den Grund davon enthalte. Was die analytiſchen Urtheile betrifft; ſo iſt dasjenige, worauf ſich der Verſtand dabey ſtützt, und wodurch ſie erzeugt werden, ſehr leicht ausfindig zu machen. Dieſe Urtheile beruhen nähmlich insgeſammt auf dem Satze des

*) Kritik der reinen Vernunft S. 10. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik S. 24. Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. S. 81. — Was bisher vom Unterſchiede der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile geſagt worden iſt, geht zwar nur zunächſt auf die bejahenden Urtheile; die Anwendung davon auf die verneinenden Urtheile läßt ſich aber leicht bewerkſtelligen, und braucht daher nicht beſonders angegeben zu werden.

des Widerſpruches, nach welchem keinem Dinge ein Prädicat zukommt, das ihm widerſpricht, und der ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit iſt. Da nähmlich das Prädicat eines jeden bejahenden analytiſchen Urtheils bereits im Begriffe des Subjects gedacht wird; ſo kann es von dieſem Begriffe nicht ohne Widerſpruch verneinet werden. Und aus dem nähmlichen Grunde wird auch in einem verneinenden analytiſchen Urtheile das Prädicat dem Subjecte nothwendig abgeſprochen. Das Princip des Widerſpruches iſt daher der vollſtändige Grund der Wahrheit aller analytiſchen Urtheile. — Ferner ſind auch alle analytiſche Urtheile ſolche, welche der Verſtand blos aus ſich ſelbſt ſchöpft (Urtheile a priori). Denn die in denſelben vorkommende Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte beruhet lediglich auf einer urſprünglichen Einrichtung des Verſtandes. Und wenn auch die Begriffe des Subjects und Prädicats, die in einem analytiſchen Urtheile mit einander verbunden werden, aus dem Eindrucke der Sinne und aus der Erfahrung abſtammen ſollten; ſo iſt doch die Verbindung derſelben lediglich durch den Verſtand ſelbſt beſtimmt, und man braucht daher bey dieſer Verbindung gar nicht weiter auf Erfahrung Rückſicht zu nehmen, oder dieſelbe allererſt durch das Zeugniß der Erfahrung zu rechtfertigen. Um z. B. ſagen zu können: Gold ſey ein gelbes Metall; braucht man nicht die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, obgleich die Begriffe vom Gelben

ben und vom Metalle aus der Erfahrung abſtammen. Aus der Zergliederung des Begriffes **Gold** ergiebt ſich nähmlich ſchon, daß es ein gelber Körper und Metall ſey; es müſſen alſo jenem Begriffe dieſe Merkmahle blos vermöge des Grundſatzes vom Widerſpruche beygelegt werden. *)

§. 9.

Was hingegen die ſynthetiſchen Urtheile betrifft, ſo können dieſe unmöglich ihren Grund im Princip des Widerſpruches haben, oder daraus abgeleitet werden. Denn obgleich alle Urtheile, und mithin auch die ſynthetiſchen, dem Princip des Widerſpruchs gemäß ſeyn müſſen, d. h. keinen Widerſpruch enthalten dürfen; ſo können deßhalb doch nicht alle Urtheile aus der Anwendung dieſes Princips auf die Verbindung gewiſſer Begriffe entſtanden ſeyn, oder aus demſelben abgeleitet werden. In den ſynthetiſchen Urtheilen wird nähmlich mit dem Subjecte ein ganz anderes Merkmahl verbunden, als welches im Begriffe des Subjects bereits gedacht worden war. Es kann daher auch die Richtigkeit einer ſolchen Verbindung aus dem Satze des Widerſpruches weder erwieſen, noch beſtritten werden. Mithin müſſen auch die ſynthetiſchen Urtheile einen ganz andern Grund haben, als die analytiſchen, und jene können nicht ſo, wie dieſe, aus dem Princip des Widerſpruches, als ihrem **alleinigen** Princip abgeleitet werden. Es muß alſo bey

*) Prolegomena S. 25. Kritik der reinen Vernunft S. 189.

bey den ſynthetiſchen Urtheilen außer dem Satze des Widerſpruches noch etwas Anders zum Grunde liegen, was die in denſelben enthaltene Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte begründet, oder worauf ſich der Verſtand bey dieſer Verbindung ſtützt.

§. 10.

Um aber dasjenige, worauf ſich der Verſtand bey der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in einem ſynthetiſchen Urtheile ſtützt, ausfindig machen zu können, muß man auf den bereits oben (§. 6.) angegebenen wichtigen Unterſchied, der bey den ſynthetiſchen Urtheilen Statt findet, und nach welchem der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in dieſen Urtheilen entweder Zufälligkeit oder abſolute Nothwendigkeit zukommt, wohl Achtung geben. Dieſes Unterſchiedes wegen können nähmlich die ſynthetiſchen Urtheile unmöglich aus einer und derſelben Quelle abgeleitet werden.

§. 11.

Die zufälligen ſynthetiſchen Urtheile ſind insgeſammt Erfahrungsurtheile. Denn überhaupt genommen müſſen alle Erfahrungsurtheile ſynthetiſche ſeyn. Es wäre nähmlich ungereimt, irgend ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil man in demſelben gar nicht über den Begriff des Subjects hinauszugehen braucht, um das Urtheil abzufaſſen, und den Grund der Verbindung des

Prä=

Prädicats mit dem Subjecte zu finden. Ferner beſteht dasjenige, was uns die Erfahrung lehrt, und was wir einzig und allein aus derſelben ſchöpfen, aus lauter Wahrnehmungen, die zufälliger Weiſe zu einander hinzukommen, und wovon die eine ohne die andere gedacht werden kann. Dieſen Wahrnehmungen in der Erfahrung gemäß erzeugt der Verſtand ſynthetiſche Urtheile, in welchen der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte dieſelbe Zufälligkeit zukommt, welche dem Zugleichſeyn der Wahrnehmungen in der Erfahrung anklebt. Folgendes Beyſpiel wird dieſe Erklärung des Urſprunges der zufälligen ſynthetiſchen Urtheile deutlicher machen. In unſerer Erfahrung von Körpern treffen wir mit den Merkmahlen der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und der Geſtalt, die weſentlich zum Begriffe eines Körpers gehören, und daraus analytiſch abgeleitet werden können, auch jederzeit das Merkmahl der Schwere, ob es gleich von jenen Merkmahlen ganz verſchieden iſt, verbunden an. Auf dieſe Verbindung ſtützt ſich nun der Verſtand, und bringt dadurch das Urtheil zu Stande: Jeder Körper iſt ſchwer. In allen zufälligen ſynthetiſchen Urtheilen werden alſo von dem Verſtande diejenigen Vorſtellungen mit einander verknüpft, welche ſchon in der Erfahrung verbunden vorgekommen ſind, und in derſelben als Theile zu einem Ganzen gehört haben. *)

§. 12.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 11. Ueber eine Entdeckung S. 103.

§. 12.

Weit ſchwerer iſt die Ausfindung des Grundes der Verbindung, welche in den nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen vorkommt. Aus der Erfahrung können dieſe Urtheile nicht entſtanden ſeyn, und dieſe enthält gar keinen hinreichenden Grund, der in jenen Urtheilen vorkommenden Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte. Erfahrung lehrt uns nähmlich zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, niemahls aber, daß es nicht anders beſchaffen ſeyn könne. In derſelben treffen wir an gewiſſen Gegenſtänden Eigenſchaften und Merkmahle bey einander an; daß aber dieſe Eigenſchaften nothwendig zu einander gehören, und immer und beſtändig mit einander verbunden vorkommen, kann die Erfahrung niemahls kund thun, und es würde mit allen Regeln der Vernunft ſtreiten, wenn man daraus, daß gewiſſe Dinge in der Erfahrung vielfältig bey einander da geweſen ſind, ſchließen wollte, ſie ſeyen nothwendig zu einander gehörig, und das eine könne niemahls ohne das andere vorhanden ſeyn. Erfahrung kann es alſo unmöglich ſeyn, worauf ſich der Verſtand bey den nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen ſtützt, und die Nothwendigkeit, die in dieſen Urtheilen angetroffen wird, iſt ein unläugbarer Beweis, daß ſie aus einer ganz andern Quelle, als aus welcher die zufälligen ſynthetiſchen Urtheile herrühren, entſprungen ſeyn müſſen. *)

*) Kritik der reinen Vernunft S. 3. und 12.

§. 13.

§. 13.

Daß es aber nothwendige ſynthetiſche Urtheile in unſerer Erkenntniß gebe, welches vielleicht mancher, weil ihrer bisher von den Philoſophen nicht Erwähnung geſchehen iſt, bezweifeln dürfte, iſt ganz unläugbar gewiß. Denn erſtens ſind alle mathematiſchen Urtheile ſynthetiſch, und enthalten zugleich eine Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewißheit, die aus der Erfahrung ganz und gar nicht herrühren kann. Von welcher Wichtigkeit dieſe Bemerkung, die den Philoſophen bisher gänzlich entgangen iſt, ſey, werden wir in der Folge ſehen. Desgleichen enthält die Naturwiſſenſchaft viele nothwendige ſynthetiſche Urtheile als Principien in ſich. Endlich beruhet der ganze Zweck der Metaphyſik auf dem Gebrauche nothwendiger ſynthetiſcher Urtheile. In der Metaphyſik iſt es uns nähmlich gar nicht blos darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori und unabhängig von der Erfahrung von Dingen machen, zu zergliedern und dadurch zu erläutern; ſondern wir wollen in derſelben unſere Erkenntniß a priori von gewiſſen Dingen erweitern. Hierzu ſind alſo Grundſätze erforderlich, in welchen das Prädicat etwas ganz Anderes enthält, als was bereits im Begriffe des Subjects gedacht worden war, und ohne ſolche Grundſätze kann eine Erweiterung unſerer Erkenntniß von Dingen gar nicht zu Stande kommen. So wichtig und unentbehrlich zur Deutlichkeit unſerer Erkenntniſſe alſo auch immer die analytiſchen Urtheile ſeyn

mögen; ſo ſind ſie doch keinesweges dazu brauchbar, uns diejenige Erweiterung unſerer Einſichten von Dingen zu verſchaffen, worauf die Endabſicht aller Speculationen unſerer theoretiſchen Vernunft gerichtet iſt. *)

§. 14.

Die Beantwortung der Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? iſt demnach von der allergrößten Wichtigkeit, ſowohl für alle Wiſſenſchaften der Vernunft überhaupt, als auch für die Metaphyſik insbeſondere. Hätte man dieſe Beantwortung ſchon früher verſucht, und die dabey zum Grunde liegende Aufgabe deutlich gedacht; ſo würde man das Vermögen der menſchlichen Vernunft auch früher richtig kennen gelernt haben, und dadurch theils vor den eiteln Anmaßungen des Dogmatismus, — der ſich von jeher der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile bedient hat, ohne über ihre Möglichkeit und die Gränzen ihrer Gültigkeit gehörige Erkundigung eingezogen zu haben, und daher auch Erkenntniſſe, ſo über alle Erfahrung hinausreichen, zu beſitzen vorgab, — theils von der mit der Form einer Wiſſenſchaft ausgeſchmückten Ungewißheit des Skepticismus, — der wegen des Widerſpruches, in welchen die reine Vernunft mit ihren ſynthetiſchen Erkenntniſſen unausbleiblich geräth, ſo lange ſie die Quelle und die

*) Kritik der reinen Vernunft S. 14. Prolegomena S. 27. und S. 36.

die Gränzen der Gültigkeit dieſer Erkenntniſſe noch nicht unterſucht hat, die Möglichkeit und Gültigkeit aller Erkenntniſſe aus reiner Vernunft verwirft und abläugnet, und mit ſeiner Unwiſſenheit unſerer Vernunft doch auch niemahls eine Genüge thun kann, — gänzlich verwahrt worden ſeyn. Allein das der Metaphyſik von jeher ungünſtige Schickſal, und das verführeriſche Beyſpiel der Mathematik, in welcher die Vernunft unabhängig von Erfahrung Erkenntniſſe a priori von unbegränztem Umfange zu Stande bringt, machten, daß man über die nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile, über deren Möglichkeit, Urſprung, Umfang, Gültigkeit und Werth weiter nicht nachdachte, ſondern entweder ſich derſelben ohne alle Unterſuchung und Prüfung bediente, und dadurch mancherley eingebildete Erkenntniſſe von Dingen außer aller Erfahrung zu Stande brachte, die deßwegen aus Thatſachen der Erfahrung nicht konnten widerlegt werden, weil ſie über alle Erfahrung hinausgiengen; oder auch, wie Hume that, die Wirklichkeit aller ſynthetiſchen Erkenntniß aus reiner Vernunft bezweifelte, und dieſe Erkenntniß für ein Product der durch Gewohnheit befruchteten Phantaſie ausgab. *)

§. 15.

Die Wiſſenſchaft, in welcher die Frage: Wie ſind nothwendige ſynthetiſche Urtheile möglich? ſyſtematiſch und aus-

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 19. und 7. Ueber eine Entdeckung S. 77. ff.

ausführlich unterſucht und beantwortet wird, iſt eine **Kritik der reinen Vernunft**; denn ſie unterſucht die Möglichkeit der Erkenntniſſe aus reiner, der Belehrung der Erfahrung nicht bedürftigen Vernunft. In derſelben müſſen die nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile, welche in unſerer Erkenntniß vorkommen, vollſtändig angegeben, ihrem Urſprunge und ihrer Abſtammung nach unterſucht, und in Anſehung des Gebrauchs, der ſich davon mit Sicherheit machen läßt, beſtimmt werden. — Man muß aber die Kritik der reinen Vernunft noch von einer **Transſcendental-Philoſophie** unterſcheiden. Dieſe Transſcendental-Philoſophie iſt nähmlich die Wiſſenſchaft **aller** Erkenntniſſe der Vernunft a priori, ſowohl der analytiſchen, als auch der ſynthetiſchen, in ihrer ganzen Vollſtändigkeit. Die Kritik der reinen Vernunft hingegen beſchränkt ſich blos theils auf die vollſtändige Angabe der urſprünglichen reinen ſynthetiſchen Erkenntniſſe, theils auf die Beſtimmung des Werthes oder Unwerthes (der Realität) dieſer Erkenntniſſe, und in derſelben wird die analytiſche Erörterung der Erkenntniſſe der reinen Vernunft nur ſo weit getrieben, als dieſelbe unentbehrlich iſt, um die nothwendigen ſynthetiſchen Erkenntniſſe und deren Principien in ihrem ganzen Umfange zu erkennen. — Inzwiſchen enthalten doch die Unterſuchungen der Kritik der reinen Vernunft das Schwerſte und Wichtigſte, was zuvörderſt geleiſtet werden muß, wenn ein vollendetes Syſtem der Transſcendental-Philoſophie zu

Stan-

Stande gebracht werden ſoll. Denn die einer Vernunftkritik eigenthümlichen Fragen: Wie ſind nothwendige ſynthetiſche Erkenntniſſe möglich? Welche Gültigkeit kommt denſelben zu? und, Wie können ſie ſich auf Objecte beziehen? endlich, Welchen Umfang haben dieſe Erkenntniſſe, und wie viele Arten derſelben giebt es? erfordern die größte Anſtrengung, um gründlich und genugthuend beantwortet werden zu können: Und iſt man erſt mit der Beantwortung dieſer Fragen aufs Reine; ſo laſſen ſich aus einer ſolchen Beantwortung mancherley wichtige Folgen leicht ableiten, und durch ein fortgeſetztes Nachdenken über die Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, wenn es durch eine Kritik der reinen Vernunft nur erſt in einen ſichern Gang gebracht worden iſt, können diejenigen Erkenntniſſe nach und nach allerdings gefunden werden, welche zu einem vollſtändigen Syſteme der Transſcendental-Philoſophie erforderlich ſind. *)

§. 16.

Man kann aber mit Recht behaupten, daß eine Kritik der reinen Vernunft eine ganz neue, und bisher noch gar

*) Kritik der reinen Vernunft S. 24. Prolegomena S. 40. — Eine Erkenntniß heißt transſcendental, welche ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, die außer aller Erfahrung da ſind, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll, überhaupt beſchäftiget. Ein Syſtem ſolcher Erkenntniſſe heißt Transſcendental-Philoſophie.

gar nicht verſuchte Wiſſenſchaft ſey. Denn die in derſelben vorkommende Frage: Wie nothwendige ſynthetiſche Urtheile möglich ſeyen, und wie Vernunft blos aus ſich ſelbſt (a priori) etwas von Gegenſtänden wiſſen könne? (von deren zureichenden Beantwortung zwar nicht die Wirklichkeit aller Wiſſenſchaften der reinen Vernunft, und beſonders nicht der Mathematik, aber doch das Stehen und Fallen der Metaphyſik abhängig iſt) hat man bisher gänzlich vernachläſſigt, und ſo nahe ſie auch der Vernunft lag, weil die Vernunft ſich dieſer Urtheile beſtändig bedient, dennoch in der Bearbeitung der Philoſophie keine Rückſicht darauf genommen. Und obgleich Hume durch ſeine Beſtreitung der Realität des Princips der Cauſalität Veranlaſſung genug zur Unterſuchung jener wichtigen Fragen gab; ſo wurde doch dieſe Veranlaſſung bisher gar nicht benutzt, und man bediente ſich trotz ſeiner Angriffe auf die Möglichkeit und Gültigkeit der ſynthetiſchen Erkenntniſſe der reinen Vernunft noch ferner dieſer Erkenntniſſe, ohne im geringſten über ihre Möglichkeit und über ihren Werth Unterſuchungen anzuſtellen und Erkundigung einzuziehen. — Uebrigens beſitzt die Wiſſenſchaft einer Kritik der reinen Vernunft den großen Vortheil, daß ſie nicht von abſchreckender Weitläuftigkeit iſt. In derſelben hat es nähmlich die Vernunft nicht mit den von ihr ſelbſt verſchiedenen Objecten, deren Mannigfaltigkeit unendlich und unüberſehbar iſt, ſondern blos mit ſich ſelbſt, mit ihrem eigenen Vermögen etwas zu erkennen,

nen, und mit dem Umfange und den Gränzen dieſes Vermögens zu thun. Sie darf alſo allerdings hoffen, in dieſer Unterſuchung ihrer eigenen Natur es zur Vollendung bringen zu können. Und da alle Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, als ſolche, ein beſonderes, durchgängig verknüpftes Ganzes ausmachen, deſſen Theile alle in Beziehung auf einander ſtehen, und ſich wechſelſeitig, wie die Theile eines organiſirten Körpers, beſtimmen; ſo kann die Vernunft ſehr leicht erkennen, ob ſie dieſe Vollendung erreicht habe, oder nicht. *)

Erſtes Hauptſtück.

Transſcendentale Aeſthetik, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt reine Mathematik möglich?

Erſter Abſchnitt.

Die reine Mathematik enthält nothwendige ſynthetiſche Urtheile.

§. 17.

Daß es ſynthetiſche Urtheile, die abſolute Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewißheit enthalten, in unſerer Erkennt-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 23. Prolegomena in der Vorrede.

kenntniß gebe, iſt aus der Mathematik unwiderſprechlich gewiß, und dieſe Wiſſenſchaft beſteht aus lauter ſolchen Urtheilen. Dieſe Eigenthümlichkeit der Mathematik iſt bisher von den Philoſophen gar nicht bemerkt worden. Denn weil man fand, daß alle Schlüſſe in der Mathematik nach dem Princip des Widerſpruches geführt werden, (welches die Natur jeder apodiktiſchen Gewißheit mit ſich bringt) ſo überredete man ſich auch, daß alle Grundſätze der Mathematik lediglich aus dem Princip des Widerſpruches als wahr erkannt, und durch die Anwendung deſſelben erhalten würden. Wie falſch dieß aber ſey, wird aus dem Folgenden erhellen.

§. 18.

Zuvörderſt iſt ganz unläugbar gewiß, daß alle Sätze der Mathematik Urtheile a priori ſind, und nicht aus der Erfahrung abſtammen können; denn die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in demſelben enthält Nothwendigkeit, und jenes kann von dieſem gar nicht getrennt werden. Eine ſolche Nothwendigkeit nun kann aus der Erfahrung niemahls abgenommen, oder durch dieſelbe begründet werden. — Wollte man aber nicht einräumen, daß allen Urtheilen der Mathematik Nothwendigkeit zukomme; ſo würde man doch dieſe Nothwendigkeit den Urtheilen der reinen Mathematik zugeſtehen müſſen, indem ſchon der Begriff derſelben es mit ſich bringt, daß ſie

reine,

reine, von Erfahrung gänzlich unabhängige Erkenntniſſe enthalte. *)

§. 19.

Ferner ſind alle Sätze der reinen Mathematik ſynthetiſch. Man ſollte zwar denken, daß der Satz, $7 + 5 = 12$, ein blos analytiſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Princip des Widerſpruches erfolge. Allein wenn man ihn genauer betrachtet, ſo findet man, daß er ein ſynthetiſcher Satz ſey, und daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beyder Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die jene beyden zuſammenfaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich nur blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen, welches gleichwohl der Fall ſeyn müßte, wenn der Satz, $7 + 5 = 12$, ein analytiſcher ſeyn ſollte. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beyden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung ge-

*) Prolegomena S. 27.

gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerſt die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anſchauung zu Hülfe nehme, ſo thue ich die Einheiten, die ich vorher zuſammen nahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und ſehe ſo die Zahl 12 entſpringen. Der arithmetiſche Satz iſt alſo jederzeit ſynthetiſch, welches man um deſto deutlicher inne werden wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, bey denen es klar einleuchtet, daß wir durch die bloße Zergliederung unſerer Begriffe von Zahlen die Summe niemahls finden, die aus der Zuſammenſetzung der Zahlen entſteht. *) — Eben ſo wenig iſt auch irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zwey Punkten die kürzeſte ſey, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn der Begriff von Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur

*) In dem Begriffe einer Summe = 7 + 5 iſt zwar bereits gedacht worden, daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſoll, aber nicht, daß dieſe Summe der Zahl 12 gleich ſey. Was gemeiniglich glauben macht, als ſeyen die arithmetiſchen (und auch geometriſchen) Sätze analytiſch, iſt die Nothwendigkeit, welche der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in dergleichen Sätzen zukommt. Allein bey der Frage: Ob ein Satz analytiſch oder ſynthetiſch ſey? kommt es nicht darauf an, ob wir ein Prädicat dem Subjecte nothwendiger Weiſe beylegen müſſen, ſondern darauf, ob das Prädicat bereits ſchon im Begriffe des Subjects, wenn gleich nur dunkel, gedacht worden ſey, und aus demſelben durch eine Analyſis abgeleitet werden könne?

nur eine Qualität. Das Merkmahl des Kürzeſten enthält etwas ganz Anderes, als was im Begriffe des Subjects (einer geraden Linie) bereits gedacht worden war, und kann durchaus nicht aus der Zergliederung dieſes Begriffes erhalten worden ſeyn. — Es kommen übrigens zwar in der Geometrie einige Grundſätze vor, welche analytiſch ſind, und auf dem Grundſatze des Widerſpruches beruhen, z. B. die Sätze: Das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich; Das Ganze iſt größer als ſein Theil. Allein dieſe Sätze dienen auch nur, wie identiſche Urtheile, zur Kette der Methode, und nicht als Principien, durch die eine Erweiterung unſerer Erkenntniß von irgend einem Subjecte bewirkt würde. *)

Zweyter Abſchnitt.

Wie ſind die ſynthetiſchen Urtheile der reinen Mathematik möglich?

§. 20.

Wenn nun aber die Erkenntniſſe der reinen Mathematik wegen ihrer apodiktiſchen Gewißheit nicht auf Erfahrungsgründen, und weil ſie aus ſynthetiſchen Urtheilen beſtehen, auch nicht auf dem Princip des Widerſpruches beruhen können; ſo muß ein anderer Grund derſelben angenommen werden, der vielleicht in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen tief ver-

*) Kritik d. r. Vernunft S. 14. und 205. Prolegomena S. 27.

verborgen liegt, ſich aber durch ſeine Wirkungen offenbaren dürfte.

§. 21.

Zur Entdeckung dieſes Grundes giebt theils die Art und Weiſe, wie Erweiterung unſerer Erkenntniß durch Erfahrung zu Stande kommt, theils das Verfahren, das der Mathematiker bey ſeiner Wiſſenſchaft beobachtet, und in derſelben unumgänglich nothwendig iſt, die nöthige Anleitung. — Wir haben nähmlich bereits oben (§. 11.) bemerkt, daß alle Erweiterung unſerer Erkenntniß durch Erfahrung auf der empiriſchen Anſchauung der Sinne beruhe, und daß der Verſtand auf dieſe geſtützt einem Gegenſtande Prädicate beylege, die etwas Anderes enthalten, als was im Begriffe des Gegenſtandes bereits gedacht worden war. Soll alſo ein ſynthetiſches Erkenntniß a priori möglich ſeyn, ſo wird demſelben auch eine Anſchauung a priori (die nicht auf Sinneneindrücken beruht) zum Grunde liegen müſſen, und aus einer ſolchen Anſchauung a priori iſt allein begreiflich, wie die Vernunft dazu komme, gewiſſen Begriffen Merkmahle als nothwendig beyzulegen, die in den Begriffen gar nicht enthalten ſind, und daraus auch keineswegs abgeleitet werden können. — Daß nun aber dieſe Erklärung der Möglichkeit nothwendiger ſynthetiſcher Urtheile vollkommen gegründet ſey, beſtätiget das Verfahren der Mathematiker in ihrer Wiſſenſchaft. Mathema-

tik

tik hat nähmlich das Eigenthümliche, daß ſie alle ihre Begriffe erſt in der Anſchauung, und zwar a priori, mithin in einer reinen Anſchauung, darſtellen muß, ehe dasjenige, was zu jenen Begriffen gehört, und noch nicht in denſelben gedacht worden iſt, angegeben und erkannt werden kann. Will z. B. der Mathematiker die Wahrheit des Satzes, 7 + 5 = 12, einſehen und darthun; ſo muß er über die Begriffe von Sieben und Fünf hinausgehen, Anſchauungen, die dieſen Begriffen korreſpondiren, zu Hülfe nehmen, und nach und nach die Einheiten, die in dieſen Anſchauungen gegeben ſind, zu einander hinzuthun. Desgleichen kann der Satz in der Geometrie, daß die gerade Linie zwiſchen zwey Punkten die kürzeſte ſey, nur aus einer Anſchauung, indem man in der Phantaſie, oder dem Bilde in derſelben gemäß auf dem Papiere, von einem Punkte zum andern eine gerade Linie zieht, dargethan werden. Selbſt diejenigen Grundſätze der Mathematik, deren Wahrheit blos aus Begriffen und durch die Anwendung des Princips vom Widerſpruche erwieſen werden kann, z. B. der Grundſatz, daß das Ganze größer ſey, als ſein Theil, werden in dieſer Wiſſenſchaft nur darum zugelaſſen, weil man ſie in der Anſchauung darſtellen kann; und ohne die Anſchauung vom Raume zu Hülfe zu nehmen, würde der Geometer keinen einzigen Satz in ſeiner Wiſſenſchaft vorbringen und beweiſen können. Man kann daher auch mit

Recht

Recht ſagen, daß alle Urtheile der Mathematik intuitiv ſeyen. *)

§. 22.

Die Vorausſetzung alſo, daß den Erkenntniſſen der Mathematik eine reine Anſchauung zum Grunde liege, macht allein die Eigenthümlichkeiten dieſer Erkenntniſſe, daß ſie nähmlich ſynthetiſche Urtheile ſind, in welchen der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte abſolute Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewißheit zukommt, begreiflich. Allein bey dieſer Vorausſetzung findet eine ſehr große Schwierigkeit Statt. In Beziehung auf dieſelbe muß man nähmlich mit Recht fragen: **Wie iſt es unſerm Gemüthe möglich, etwas a priori anzuſchauen?** Jede Anſchauung iſt eine Vorſtellung, die unmittelbar von der Gegenwart eines Objects, und von deſſen Einfluſſe auf unſere Vorſtellungsfähigkeit abhängig iſt. Wenn demnach kein Gegenſtand unſerm Gemüthe gegenwärtig iſt, ſo kann auch nichts angeſchauet werden. Eine Anſchauung a priori ſcheint alſo gar nicht möglich zu ſeyn. Denn ſie müßte eine ſolche ſeyn, die noch vor der Gegenwart des Objects, das angeſchauet wird, in uns Statt fände. Sie würde alſo kein Object haben, worauf ſie ſich bezöge, und das ſie

*) Kritik d. r. Vernunft S. 40. und 64. Prolegomena S. 49. Ueber eine Entdeckung S. 103.

ſie unmittelbar darſtellte. Mithin auch keine Anſchauung ſeyn können. *)

§. 23.

Dieſe Schwierigkeit bey der Vorausſetzung von Anſchauungen a priori in unſerm Gemüthe läßt ſich allein dadurch heben, daß man annimmt, dieſe Anſchauungen ſeyen nur formale Beſchaffenheiten der Fähigkeit des vorſtellenden Subjects, von gewiſſen Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorſtellungen dieſer Objecte zu erhalten. Wollte man nähmlich annehmen, unſere Anſchauungen ſeyen von der Art, daß ſie Dinge, ſo wie ſolche an ſich ſelbſt, und ihrem von unſerer Vorſtellungsfähigkeit unabhängigen Weſen nach beſchaffen ſind, vorſtellten; ſo würden gar keine Anſchauungen a priori, ſondern nur empiriſche, die allererſt durch den Einfluß der Gegenſtände auf unſer Gemüth entſtehen, angenommen und eingeräumt werden können. Denn was in einem Gegenſtande an ſich ſelbſt enthalten ſey, kann man nur dann erſt wiſſen, wenn er gegenwärtig iſt, und das Gemüth afficirt hat. Freylich bleibt es auch bey der Vorausſetzung, daß ein Gegenſtand unſer Gemüth affſcirt, und dadurch eine Anſchauung hervorgebracht habe, immer noch unbegreiflich, wie die Anſchauung den Gegenſtand ſeinen objectiven Beſchaffenheiten nach ſollte zu erkennen geben, denn die

*) Prolegomena S. 50.

die Eigenſchaften des Objects können ja nicht in unſere Vorſtellungskraft übergehen, und was in dieſer vorkommt, iſt immer nur Vorſtellung, nicht aber die Sache ſelbſt, worauf ſich jene bezieht. Allein wenn man auch die Möglichkeit einer Anſchauung der Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, einräumen wollte, ſo würde doch dergleichen Anſchauung niemahls a priori, und vor der Gegenwart des angeſchauten Objects Statt finden können, indem, ohne eine ſolche Gegenwart des Objects anzunehmen, gar kein Grund der Beziehung unſerer Vorſtellung auf den Gegenſtand erdacht werden kann, man müßte denn annehmen wollen, dieſe Beziehung beruhe auf einer Eingebung, oder präſtabilirten Harmonie zwiſchen unſern Vorſtellungen und ihren Objecten. Da alſo, wenn unſere Anſchauungen Dinge vorſtellen ſollen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, dieſe Anſchauungen gar nicht als Erkenntniſſe a priori in uns vorkommen können, dergleichen Anſchauungen a priori aber zum Behufe der Erklärung der Möglichkeit der Mathematik angenommen werden müſſen; ſo muß zugleich eingeräumt werden, daß dieſe Anſchauungen a priori nichts Anders enthalten, als Formen der Sinnlichkeit, die in dem vorſtellenden Subjecte vor allen wirklichen Eindrücken der Gegenſtände auf daſſelbe vorhergehen. Sind nähmlich die Anſchauungen a priori ſolche Formen der Sinnlichkeit, und gehören ſie weſentlich zur Wirkſamkeit dieſer Gemüthskraft; ſo läßt ſich ſehr wohl begreifen, theils daß dieſelben allen empiriſchen Eindrücken auf die

Sinnlichkeit vorhergehen, theils daß alle Objecte der Sinne jederzeit in Uebereinſtimmung mit dieſen Anſchauungen a priori vorgeſtellt werden müſſen, und alſo eine Erkenntniß derjenigen Eigenſchaften der Sinnen-Objecte, welche der Anſchauung derſelben zukommen, unabhängig von der Erfahrung oder a priori, d. h. blos aus uns ſelbſt, möglich ſey. *)

§. 24.

Welches ſind nun aber die Anſchauungen, die a priori in uns Statt finden, und die Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile begründen? Ueber dieſe Frage giebt uns die reine Mathematik hinlängliche Auskunft, und man darf nur die Eigenthümlichkeiten dieſer Wiſſenſchaft gehörig unterſuchen, um die Anſchauungen, die a priori in unſerm Gemüthe vorhanden ſind, zu erkennen und ausfindig zu machen. Die reine Mathematik legt nähmlich allen ihren Erkenntniſſen und Urtheilen die Anſchauungen Raum und Zeit zum Grunde, und kann ohne dieſe Anſchauungen kein einziges Urtheil zu Stande bringen; denn ihre Urtheile ſind nicht analytiſche, die durch Zergliederung des Begriffes vom Subjecte des Urtheils erhalten würden, ſondern ſynthetiſche. Anſchauungen müſſen alſo den Stoff zu den ſynthetiſchen Urtheilen in der reinen Mathematik hergeben, und weil dieſe Urtheile Nothwendigkeit enthalten, ſo müſſen dieſe Anſchauungen a priori vorhanden ſeyn. So legt die Geometrie

*) Kritik d. r. V. S. 41. und 66. Prolegomena S. 51.

metrie allen ihren Urtheilen die reine Anſchauung des Raumes zum Grunde. Die Arithmetik bringt ſelbſt ihre Zahlbegriffe nur durch ſucceſſive Hinzuſetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande. Vornählich aber kann die reine Mechanik ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelſt der Vorſtellung der Zeit zu Stande bringen. Raum und Zeit ſind alſo die reinen Anſchauungen, die a priori in unſerm Gemüthe vorhanden ſind, und man erhält dieſe reinen Anſchauungen in ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit, wenn man von der Vorſtellung der Körper und ihrer Veränderungen, theils alles Empiriſche, was zur Empfindung gehört, und aus den Eindrücken eines Objects auf die Sinnlichkeit herrührt, als: die Farbe, Härte, Weiche, Schwere, Undurchdringlichkeit, und die Veränderungen der Körper, — theils was der Verſtand dabey denkt, als: Subſtanzialität, Kraft, Theilbarkeit, wegläßt; denn alsdann bleiben noch der Raum, den die Körper eingenommen haben, und die Zeit, in welcher die Veränderungen derſelben vorgefallen ſind, gleich als einzelne Weſen übrig. *)

§. 25.

Wie und wodurch alſo reine Mathematik, als eine ſynthetiſche Erkenntniß a priori, möglich ſey, iſt durch das bisher Geſagte vollkommen dargethan und erklärt worden.

*) Prolegomena S. 53. Ueber eine Entdeckung S. 103. Kr. d. r. Vern. S. 35.

den. Als eine Erkenntniß, die aus ſynthetiſchen Urtheilen beſteht, muß nähmlich Mathematik auf Anſchauungen beruhen, und dieſe müſſen die Vorſtellungen hergegeben haben, welche in Urtheilen der Mathematik mit einander verbunden werden. Weil aber dieſen Urtheilen apodiktiſche Gewißheit zukommt, und das Prädicat von dem Subjecte in denſelben ohne Zerſtörung des Begriffes von dieſem Subjecte nicht getrennt werden kann; ſo müſſen die Anſchauungen, worauf ſich die Urtheile der Mathematik ſtützen, reine Anſchauungen ſeyn, die nicht von der Erfahrung abſtammen, ſondern blos aus dem Gemüthe ſelbſt herrühren. Dergleichen reine Anſchauungen würden aber gar nicht möglich ſeyn, wenn dieſelben Dinge, ſo wie ſie an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, darſtellen ſollten. Sie können alſo nur die bloße Form der Sinnlichkeit, oder dasjenige ſeyn, was da macht, daß das Mannigfaltige, ſo in den Empfindungen der Sinne, welche a poſteriori entſtanden ſind, vorkommt, in gewiſſen Verhältniſſen zu einander geordnet wird, und zeigen nur ſolche Beſtimmungen der Dinge an, die ihnen in Beziehung auf die Sinnlichkeit des Menſchen zukommen. Endlich ſind Raum und Zeit, wenn man alles Empiriſche aus denſelben wegläßt, die reinen Anſchauungen, die der Mathematik zum Grunde liegen, und das Verfahren, das der Mathematiker in ſeiner Wiſſenſchaft beobachtet, beſtätiget durchgängig die obige Erklärung der Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft, ſo daß man alſo entweder dieſe Erklärung als wahr

an=

annehmen, oder auf alle Erklärung der Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft gänzlich Verzicht thun muß.

Dritter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes vom Raume.

§. 26.

Was wir in dem vorhergehenden Abſchnitte durch die Auſſuchung der Gründe der Möglichkeit der reinen Geometrie, als einer aus nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen beſtehenden Wiſſenſchaft, vom Raume dargethan haben, daſſelbe läßt ſich aus den Merkmahlen, die wir dem Begriffe des Raumes, wenn wir ihn als ein beſonderes Object denken, beylegen müſſen, oder aus der innern Beſchaffenheit deſſelben gleichfalls erweiſen. Dieſe Merkmahle geben nähmlich zu erkennen, daß der Begriff vom Raume urſprünglich a priori gegeben ſeyn müſſe. In wie fern nun die Erörterung derſelben darthut, daß dieſer Begriff a priori gegeben ſey und blos aus dem Gemüthe abſtamme, in ſo fern kann man ſie eine metaphyſiſche Erörterung nennen. *)

§. 27.

Die Vorſtellung des Raumes bezieht ſich auf diejenige Eigenſchaft unſers Gemüthes, welche wir den äußern

Sinn

*) Kritik d. r. V. S. 38.

Sinn nennen. Alles, was nähmlich durch den äußern Sinn vorgeſtellt werden ſoll, muß im Raume, darin es nach ſeiner Geſtalt, Größe und ſeinen Verhältniſſen zu andern Dingen beſtimmt iſt, vorgeſtellt werden.

§. 28.

Um gewiſſe Empfindungen auf etwas außer uns (d. h. auf etwas, das in einem andern Theile des Raumes exiſtirt, als in welchem wir uns befinden) beziehen, desgleichen um Gegenſtände als außer und neben einander (in verſchiedenen Theilen des Raums vorhanden) vorſtellen zu können, dazu muß die Vorſtellung vom Raume ſchon im Gemüthe zum Grunde liegen, denn außerdem wäre die Vorſtellung von Dingen, die in verſchiedenen Theilen des Raumes befindlich ſind, gar nicht möglich. Es kann alſo die Vorſtellung des Raumes nicht erſt aus der Erfahrung des äußern Sinnes, und aus den Verhältniſſen der Dinge in derſelben abgezogen worden, oder durch Einwirkung gewiſſer Objecte auf unſer Gemüth entſtanden ſeyn, ſondern durch die Vorſtellung des Raumes ſind ſelbſt die Wahrnehmungen des äußern Sinnes erſt möglich.

§. 29.

Man kann ſich niemahls eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden.

den. Der Raum kann alſo nicht als eine von den Gegenſtänden, die in ihm angetroffen werden, abhängende Beſtimmung angeſehen werden; alsdann würde man ſich nähmlich eben ſo gut eine Vorſtellung davon machen können, daß kein Raum ſey, als wie man denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Mithin muß er eine nothwendige Vorſtellung ſeyn, die aus dem Gemüthe ſelbſt abſtammt, und die Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung von äußern Gegenſtänden ausmacht.

§. 30.

Man kann ſich eigentlich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo ſind darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen, alles umfaſſenden Raumes zu verſtehen. Auch können die Theile des einigen alles befaſſenden Raumes nicht als etwas gedacht werden, das vor demſelben vorhanden, und daraus er zuſammengeſetzt wäre; vielmehr ſind dieſe Theile ſämmtlich in ihm enthalten. Er iſt weſentlich einig, und das Mannigfaltige in ihm, oder die Vorſtellung von mehreren Räumen beruhet lediglich auf Einſchränkungen und Gränzen, die wir im einigen alles befaſſenden Raume, als einem Ganzen, denken. Hieraus folgt erſtens, daß der Raum keine allgemeine Vorſtellung (kein diſcurſiver Begriff) von Verhältniſſen der Dinge überhaupt ſeyn könne, denn nach unſerer Vorſtellung von ihm iſt er ein einzelnes,

von

von allen andern Objecten unabhängiges Ding; zweytens, daß allen Begriffen von den Theilen des Raumes oder von Räumen überhaupt, eine Anſchauung deſſelben a priori, (die nicht aus Erfahrung abſtammt) zum Grunde liege, denn die Vorſtellung von Theilen des Raumes, oder von mehreren Räumen, iſt nur durch die Vorſtellung des ganzen alles befaſſenden Raumes möglich.

§. 81.

Der Raum iſt nach unſerm Urtheile davon eine unendliche gegebene Größe, und alle Theile des Raumes ins Unendliche müſſen als zugleich vorhanden gedacht werden. Daher kann die Vorſtellung vom Raume urſprünglich nicht ein Begriff, ſondern ſie muß eine Anſchauung a priori ſeyn. Begriffe ſind nähmlich Vorſtellungen, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmahl) vorkommen, und daher dieſe unter ſich enthalten. Aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht, denn alle Theile deſſelben ins Unendliche ſind zugleich. *)

Vier.

*) Krit. d. r. V. S. 37. ff.

Vierter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität der Vorſtellung vom Raume.

§. 32.

Es iſt hinlänglich bekannt, daß man den Raum bald für ein ſelbſtſtändiges Object, ſo unabhängig von unſerer Erkenntnißart exiſtiren ſoll, bald für ein Verhältniß der Dinge, ſo ihnen zukommen würde, wenn ſie auch von uns gar nicht angeſchauet würden, ausgegeben habe. Beyde Erklärungen vom Raume und von deſſen Realität ſind aber unläugbar daraus entſtanden, daß man theils die Eigenthümlichkeit der reinen Geometrie, nach welcher ſie aus lauter nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen beſteht, theils gewiſſe Beſchaffenheiten der Vorſtellung vom Raume, welche ſolche als eine Anſchauung a priori zu erkennen geben, nicht gehörig erwogen hat, und ſtürzen denjenigen, der ſie annimmt, in lauter unauflösbare Schwierigkeiten und Widerſprüche. Dieſen Schwierigkeiten und Widerſprüchen kann man allein durch die in den vorhergehenden Abſchnitten gegebene Erklärung der Natur des Raumes entgehen, und nach derſelben muß die Realität der Anſchauung des Raumes (ihre Beziehung auf ein Object) folgender Maßen beſtimmt werden.

Die Anſchauung Raum ſtellt gar keine Eigenſchaft der Dinge an ſich vor, oder irgend ein Verhältniß derſelben

ben zu einander. In ihr erkennen wir keine Beſtimmung von Gegenſtänden, welche übrig bliebe, wenn man von den ſubjectiven Bedingungen im Menſchen, Gegenſtände anzuſchauen, abſtrahirt. Denn abſolute und relative Beſtimmungen, die den Dingen ſelbſt und an ſich zukommen ſollen, können gar nicht a priori, ſondern nur dann erſt, wenn die Dinge vorhanden ſind, und das Gemüth afficirt haben, angeſchauet werden. Nun iſt aber die Vorſtellung des Raumes eine Anſchauung a priori; mithin kann dieſelbe auch keine Eigenſchaft der Dinge an ſich vorſtellen, und da ſie ſich gleichwohl als eine Anſchauung auf Gegenſtände bezieht, nichts Anders enthalten, als die Form der Sinnlichkeit, die in unſerm Subjecte vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch wir von Gegenſtänden afficirt werden. *)

Der Raum iſt ferner blos die Form aller Wahrnehmungen äußerer Sinne, d. h. die Bedingung, welche macht, daß das Mannigfaltige, was in den Wahrnehmungen des äußern Sinnes vorkommt, in gewiſſen Verhältniſſen zu einander wahrgenommen wird. Er iſt durchaus kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden könnte, ſondern die bloße Möglichkeit oder Bedingung äußerer Wahrnehmungen. (Der ſogenannte abſolute Raum, bey dem man von allen Dingen, die ihn erfüllen und begränzen, abſtra-

*) Krit. d. r. Vernunft S. 42. Prolegomena S. 50. ff. Ueber eine Entdeckung S. 104.

ſtrahirt, und welchen man dem empiriſchen oder relativen Raume, d. i. dem mit Materie erfüllten, und daher empfindbaren Raume, der ſich auf einen andern Raum beziehet, entgegenſetzt, iſt blos die Form der äußern Anſchauung, und man darf von der empiriſchen Anſchauung eines erfüllten Raumes nicht annehmen, daß ſie aus Erſcheinungen und dem Raume, oder aus der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung zuſammengeſetzt ſey. Eines iſt nicht des andern Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. *)) Iſt nähmlich der Raum die bloße Form der wirklichen Wahrnehmungen des äußern Sinnes, ſo läßt ſich gar wohl verſtehen, wie er a priori im Gemüthe gegeben ſeyn, und ſolche Principien für die Verhältniſſe aller in demſelben wahrzunehmenden Gegenſtände, die wir gar nicht erſt aus der Erfahrung zu ſchöpfen brauchen, enthalten könne. Den wirklichen Anſchauungen der Objecte muß nähmlich die Fähigkeit, von Objecten afficirt werden zu können, nothwendiger Weiſe vorhergehen und zum Grunde liegen. Was mithin zu dieſer Fähigkeit gehört, und in derſelben ſeinen Grund hat, das iſt beſtändig, a priori und unabhängig von der Erfahrung in uns da. **)

§. 33.

*) Krit. d. r. Vernunſt S. 457.

**) Kritik d. r. Vernunſt S. 59. — Hiermit wird nicht behauptet, daß auch das Bewußtſeyn deſſen, was

zur

§. 33.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menſchen vom Raume, von ausgedehnten Dingen, u. ſ. w. reden. Das Prädicat der Ausdehnung und der Exiſtenz im Raume kommt nähmlich den Dingen nur in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit zu, zu welcher der Raum als Form und Bedingung der Wirkſamkeit derſelben weſentlich gehört, und abſtrahiren wir von dieſer menſchlichen Sinnlichkeit, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Denn von der Anſchauungsart anderer denkenden Weſen können wir gar nicht urtheilen, und daher auch nicht wiſſen, ob ſie bey derſelben an die nähmlichen Bedingungen gebunden ſind, welche unſere Anſchauung einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, oder nicht.

§. 34.

Da nun aber die beſondern Bedingungen unſerer Sinnlichkeit und der Wahrnehmungen durch dieſelbe nicht

auch

zur Receptivität gehört, a priori und ohne Hülfe der Erfahrung in uns da ſey. Vielmehr wird dieſes Bewußtſeyn erſt durch Erfahrung veranlaßt, indem dieſe zuerſt alle unſere Gemüthskräfte in Thätigkeit verſetzt, deßhalb aber noch nicht alles hergiebt, was im Gemüthe vorkommt. Obgleich alſo die Anſchauung Raum a priori in uns da iſt, ſo werden wir uns doch derſelben erſt durch die Erfahrung bewußt, und lernen ſie nur durch Aufmerkſamkeit auf die Sinnenerkenntniß und deren Inhalt von dem unterſcheiden, was in dieſer Erkenntniß empiriſch angeſchauet worden iſt.

auch zu den Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, worauf ſich unſere Wahrnehmungen beziehen mögen, gehören; ſo dürfen wir auch gar nicht ſagen. Alle Dinge an ſich ſelbſt (ſie mögen nun angeſchauet werden, oder nicht, und von welchem Subjecte), ſind neben einander im Raume; ſondern wir müſſen dieſes Urtheil vielmehr dahin einſchränken, daß wir ſagen: Alle Dinge, als Gegenſtände unſerer äußern ſinnlichen Anſchauung, ſind im Raume.

§. 35.

Hieraus folgt alſo, das der Raum in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, Realität habe, und auf Objecte ſich beziehe; daß er hingegen in Anſehung alles deſſen, was blos durch Vernunft gedacht, und nicht in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit vorgeſtellt wird, etwas blos Ideales, oder nichts ſey, indem demſelben an Dingen an ſich gar nichts entſpricht. *)

§. 36.

Es giebt übrigens außer dem Raume keine andern ſubjectiven (aus der beſondern Beſchaffenheit unſers Gemüths herrührenden) und auf äußere Objecte ſich beziehenden Vorſtellungen, von denen man ſagen könnte, daß ſie a priori in uns vorhanden ſeyen, und zur Vorſtellung

von

*) Krit. d. r. V. S. 42. ff.

von Objecten nothwendig gehörten. Denn man kann von allen übrigen auf etwas Aeußeres ſich beziehenden Vorſtellungen nicht ſo, wie von der Anſchauung Raum nothwendige ſynthetiſche Sätze ableiten. Obgleich alſo die Empfindungen der Farben, Töne, und Wärme blos aus der ſubjectiven Beſchaffenheit der menſchlichen Sinnesart abſtammen (und ſogar bey verſchiedenen Menſchen ſehr verſchieden ſeyn können), mithin auch gar nicht für Beſchaffenheiten der Dinge an ſich angeſehen werden dürfen; ſo geben doch dieſe Empfindungen, eben weil ſie Empfindungen und keine Anſchauungen ſind, kein Object, am wenigſten a priori zu erkennen, und gelten nur für reale Eigenſchaften der Dinge, wenn man die Objecte, worauf ſie ſich beziehen, im empiriſchen Verſtande und dem gemäß, was ſie in der Erfahrung ſind, nimmt. Die Behauptung hingegen, daß der Raum blos die Form der äußern Anſchauungen ſey, zeigt an, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchauet wird, wenn wir es nach richtigen Unterſuchungen der Vernunft über den Urſprung und die Realität der mancherley Erkenntniſſe im Menſchen erwägen, ein Ding an ſich ſey, oder gewiſſe Eigenſchaften der Dinge an ſich zu erkennen gebe, ſondern eine bloße Vorſtellung ausmache, deren Form und Beſchaffenheit von der Natur unſerer Sinnlichkeit abhängig iſt. *)

Fünf-

*) Krit. d. r. V. S. 44.

Fünfter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes der Zeit.

§. 37.

So wie die metaphyſiſche Erörterung des Begriffes vom Raume auf die Einſicht führt, daß der Raum blos eine Anſchauung a priori ſey, zu welcher Einſicht wir ſchon vermittelſt der Erklärung der Möglichkeit der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile der reinen Geometrie gelangt waren (S. §. 25.); eben ſo erhellet gleichfalls aus der metaphyſiſchen Erörterung des Begriffes von der Zeit, daß dasjenige vollkommen richtig ſey, was nach dem zweyten Abſchnitte dieſes Hauptſtückes von dem Urſprunge und der Beſchaffenheit der Vorſtellung Zeit eingeräumt werden muß, wenn die nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile der reinen Arithmetik begreiflich ſeyn ſollen.

§. 38.

Die Vorſtellung der Zeit bezieht ſich auf diejenige Fähigkeit unſers Gemüthes, welche wir den innern Sinn nennen, und wodurch wir zwar nicht die Seele ſelbſt, als ein Object, aber doch die innern Zuſtände und Veränderungen derſelben anſchauen. Dieſe Anſchauung der innern Zuſtände der Seele iſt an eine beſtimmte Form gebunden, un-

ter

ter der ſie allein möglich iſt; denn alles, was zu den innern Beſtimmungen der Seele gehört, kann nur in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt werden, und wir ſind uns deſſelben entweder als zugleich, oder als nach einander vorhanden bewußt.

§. 39.

Um wahrnehmen zu können, daß etwas zu einer und derſelben Zeit (zugleich), oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) da ſey, dazu muß die Vorſtellung von der Zeit ſchon im Gemüthe zum Grunde liegen, und außerdem würde gar nichts, als zugleich vorhanden, oder als auf einander folgend erkannt werden können. Mithin kann die Vorſtellung der Zeit keine Vorſtellung ſeyn, die allererſt durch den Eindruck gewiſſer Objecte auf das Gemüth in uns entſtanden, und von der Erfahrung abgezogen worden wäre. Auch würden die Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit überhaupt (daß nähmlich die Zeit nur eine Dimenſion habe, und verſchiedene Zeiten nothwendig nach einander, nicht aber zugleich da ſind, ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander vorhanden ſeyn können, ſondern zugleich da ſind) keine Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewißheit haben können, wenn die Vorſtellung der Zeit urſprünglich aus der Erfahrung abſtammte, und davon abgezogen worden wäre. Erfahrung giebt nähmlich den aus ihr entlehnten Urtheilen niemahls Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewiß-

heit,

heit, und wir würden, wenn die Vorſtellung der Zeit urſprünglich aus der Erfahrung abſtammte, niemahls ſagen können: Verſchiedene Zeiten **müſſen** nach einander da ſeyn; ſondern nur ſagen dürfen: Die gemeine Wahrnehmung lehrt, daß verſchiedene Zeiten nach einander da ſind; wobey es immer ungewiß bleiben würde, ob nicht eine künftige Erfahrung etwas Anderes lehren könnte. Die Vorſtellung Zeit muß alſo vor aller Erfahrung und a priori in uns da ſeyn. *)

§. 40.

Man kann alle Erſcheinungen, die in der Zeit da ſind, aus derſelben wegdenken, aber die Zeit ſelbſt kann man in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt nicht aufheben. Die Zeit iſt alſo eine nothwendige Vorſtellung, die zur Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung von etwas gehört. Sie iſt mithin a priori gegeben, und in ihr allein iſt die Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich. Auf dieſe Nothwendigkeit der Vorſtellung Zeit a priori gründet ſich aber

*) Hiermit wird jedoch nicht behauptet, daß auch das Bewußtſeyn der Vorſtellung Zeit vor aller Erfahrung und unabhängig von derſelben in uns da ſey. Dieſes Bewußtſeyn iſt vielmehr durch Veranlaſſung der Erfahrung oder der Wahrnehmungen in uns vorhanden. Krit. d. r. Vernunſt S. 480. Auch vergleiche man hierbey, was bereits in der Anmerkung zum 32. §. angeführt worden iſt.

aber die Möglichkeit apodiktiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit.

§. 41.

Es giebt nur eine einzige Zeit, und wenn man von verſchiedenen Zeiten redet, ſo ſind darunter nur Theile einer und derſelben Zeit zu verſtehen. Eine Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt aber Anſchauung. Mithin kann die Vorſtellung Zeit kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff ſeyn, der in der Erkenntniß mehrerer Gegenſtände als Merkmahl angetroffen wird, ſondern muß eine Anſchauung ſeyn. Auch würden wir niemahls behaupten können, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, wenn die Vorſtellung der Zeit ein allgemeiner Begriff wäre. Dieſe Behauptung iſt nähmlich ein ſynthetiſcher Satz, der aus Begriffen gar nicht entſpringen kann. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

§. 42.

Die Zeit iſt unſerer Vorſtellung nach eine unendliche Größe, welches nichts anders bedeutet, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkungen einer einzigen, den beſtimmten Zeiten zum Grunde liegenden, alles befaſſenden Zeit möglich ſey. Die Vorſtellung Zeit muß alſo urſprünglich als uneingeſchränkt gegeben ſeyn.

Wo-

Wovon aber die Theile ſelbſt und jede Größe eines Gegenſtandes nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, davon muß die ganze Vorſtellung nicht durch Begriffe gegeben ſeyn (denn die enthalten nur Theilvorſtellungen), ſondern es muß ihnen unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen. *)

Sechſter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität des Begriffes der Zeit.

§. 43.

Auch von der Zeit hat man, ſo wie vom Raume behauptet, daß ſie entweder ein für ſich ſelbſt beſtehendes Ding, oder eine den Dingen an ſich zukommende Beſtimmung ſey, welche Behauptung mit der ihr gleichbedeutenden vom Raume einerley Quellen hat (S. §. 32.), und durch dasjenige, was theils aus den Unterſuchungen des vorhergehenden Abſchnittes ſich unläugbar ergiebt, daß nähmlich die Zeit eine Anſchauung a priori ſey, theils im 23. §. über die Möglichkeit einer Anſchauung a priori ſchon dargethan worden iſt, vollſtändig widerlegt wird. Es muß demnach die Realität der Zeit (ihre Beziehung auf Objecte) folgender Maßen beſtimmt werden.

§. 44.

Die Zeit iſt nichts Anders, als die ſubjective (von der beſondern Einrichtung unſerer Sinnlichkeit abhängende) Be-

*) Krit. d. r. Vern. S. 46-48.

Bedingung, unter der alle Anſchauungen in uns Statt finden. Denn wäre ſie ein für ſich beſtehendes Ding, oder eine den Dingen an ſich zukommende Beſtimmung und Ordnung; und gehörte ſie zu den Bedingungen der objectiven Exiſtenz der Dinge: So könnte ſie nicht a priori von uns erkannt und angeſchauet werden, indem wir von den objectiven Dingen (wenn auch eine Erkenntniß derſelben möglich ſeyn ſollte) zum wenigſten nicht eher etwas wiſſen können, als bis ſie uns durch Eindrücke auf unſer Gemüth afficirt haben. Wäre aber die Vorſtellung Zeit erſt durch Erfahrung von uns erworben worden, ſo könnten in Anſehung derſelben keine nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile Statt finden. Dieſes iſt aber ſehr wohl möglich, wenn die Zeit eine Anſchauung a priori iſt, die zu den Bedingungen gehört, unter denen wir etwas anſchauen können, denn dieſe Bedingungen ſind vor allen Eindrücken auf das Anſchauungsvermögen in uns vorhanden.

§. 45.

Die Zeit iſt nichts Anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt, und unſers innern Zuſtandes. Die Zeit kann nähmlich keine Beſtimmung äußerer Wahrnehmungen ſeyn. Sie gehört weder zu einer Geſtalt oder Lage, ſondern ſie beſtimmt nur das Verhältniß und die Ordnung der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Weil nun die innere Anſchauung keine

Geſtalt giebt, ſo ſuchen wir dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchließen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, das Einzige ausgenommen, daß die Theile der erſtern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander ſind. Hierdurch wird zugleich die Behauptung beſtätiget, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſey, denn alle Verhältniſſe der Zeit laſſen ſich an einer äußern Anſchauung ausdrucken und darſtellig machen.

§. 46.

Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum iſt blos die reine Form aller äußern Wahrnehmungen. Weil nun aber alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande haben, oder nicht, Beſtimmungen des Gemüthes ſind, und als ſolche zum innern Zuſtande gehören; dieſer innere Zuſtand aber, wenn er angeſchauet werden ſoll, nothwendig unter den formalen Bedingungen der innern Anſchauung, mithin der Zeit ſtehet, und allein dieſen Bedingungen gemäß angeſchauet werden kann; ſo iſt die Zeit die Bedingung a priori von aller Wahrnehmung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmungen der Zuſtände unſerer Seele, und dadurch zugleich die mittelbare Bedingung

gung der Wahrnehmung äußerer Gegenſtände. So wie man daher a priori ſagen kann: Alle Objecte der äußern Anſchauung ſind im Raume, und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt; eben ſo kann man auch nach dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein und a priori ſagen: Alle Objecte der Anſchauungen überhaupt, oder alle Gegenſtände der Sinne ſind in der Zeit, und ſtehen nothwendig in Verhältniſſen der Zeit zu einander.

§. 47.

Wenn wir die vorhandenen Gegenſtände denken, ſo wie ſie an ſich genommen ſeyn mögen, und von der uns Menſchen möglichen Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſes Anſchauens auch alle äußere Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, abſtrahiren; ſo iſt die Zeit nichts. Sie iſt nur von objectiver Gültigkeit in Anſehung der Gegenſtände, die in unſerer Sinnlichkeit vorkommen oder in derſelben dargeſtellt werden. Aber die Zeit hat keine Realität und bezieht ſich auf gar kein Object, wenn man von der uns Menſchen eigenthümlichen Art etwas durch die Sinne anzuſchauen abſtrahirt, und von Dingen überhaupt und an ſich, ſo wie ſolche die Vernunft denkt, redet. Sie gehört nur vermöge der uns Menſchen eigenthümlichen Art etwas anzuſchauen in die Vorſtellung der Dinge.

§. 48.

Das Reſultat von dieſem allen iſt, daß der Zeit zwar empiriſche, aber keine abſolute Realität zukomme. Sie bezieht ſich nähmlich auf alle Gegenſtände, die jemahls unſern Sinnen gegeben, und durch dieſelben vorgeſtellt werden mögen. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, d. h. da nur dann in uns Anſchauungen Statt finden, wenn wir von Gegenſtänden afficirt werden; ſo kann uns in der Erfahrung niemahls ein Gegenſtand vorkommen, der nicht unter die Bedingungen der Zeit gehörte. Dagegen hängt die Zeit den Dingen an ſich, bey denen wir von der Form unſerer ſinnlichen Anſchauung abſtrahiren müſſen, weder als Bedingung, noch als Eigenſchaft an. Hierin beſteht alſo die transſcendentale Idealität der Zeit, nach welcher ſie, wenn man auf die ſubjectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung im Menſchen keine Rückſicht nimmt, gar nichts iſt, und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt weder als ein für ſich beſtehendes Ding, noch auch als Eigenſchaft an einer Subſtanz beygezählt werden kann. — Uebrigens iſt die Subjectivität der Zeit nicht mit der Subjectivität gewiſſer Empfindungen in Vergleichung zu ſtellen, worüber dasjenige nachzuſehen iſt, was wir bereits im 36 §. über den Unterſchied der Subjectivität des Raumes von der Subjectivität gewiſſer Empfindungen angeführt haben. *)

Sie-

*) Kr. d. r. V. S. 49 - 53. — Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können durch die Sinne niemahls

Siebenter Abſchnitt.

Beſtätigung der Theorie vom Raume und von der Zeit. — Ueber die objective Realität und Conſtruction der Begriffe der reinen Mathematik.

§. 49.

Die Theorie vom Raume und von der Zeit, die wir in den vorhergehenden Abſchnitten aufgeſtellt haben, und nach welcher Raum und Zeit bloß urſprüngliche und weſentliche Formen der menſchlichen Sinnlichkeit ſind, beruhet nicht nur auf völlig unbezweifelbaren Gründen, ſondern hilft auch einer Menge von Verwirrungen und Schwierigkeiten ab, auf welche jede andere Theorie über Raum und Zeit nothwendig führt, und ertheilt außerdem noch über einen ſehr wichtigen Zweig der menſchlichen Erkenntniß und über deſſen Eigenthümlichkeiten die befriedigendſten und lehrreichſten Aufſchlüſſe. Da dieſer Umſtand die Wahrheit jener Theorie ungemein beſtätiget; ſo verdient er ſchon genauer erwogen zu werden.

Diejenigen nähmlich, welche dem Raume und der Zeit eine absolute Realität beylegen, gerathen entweder in Widerſprüche und verwirren ſich ſelbſt im Gebrau-

mahls gegeben werden. Nun gehört die Zeit zu unſerer Sinnlichkeit; mithin kann auch deßhalb in derſelben nichts von dem, was den Dingen an ſich als Eigenſchaft zukommt, gegeben worden ſeyn und erkannt werden.

brauche der Vorſtellungen vom Raume und von der Zeit, oder müſſen den Lehren der reinen Mathematik alle Gültigkeit im Felde der Erfahrung und alle apodiktiſche Gewißheit abſprechen. Denn behauptet man, daß Raum und Zeit beſondere für ſich exiſtirende Weſen ſeyen, ſo muß man zwey ewige und unendliche für ſich beſtehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da ſind, ohne daß doch etwas Wirkliches iſt, nur um alles Wirkliche in ſich zu befaſſen. Sollten ferner Raum und Zeit Dinge an ſich ſeyn, und Bedingungen der objectiven Exiſtenz alles Wirklichen ausmachen, ſo müßten ſie auch Bedingungen der Exiſtenz Gottes und der Art ſeyn, wie er Gegenſtände anſchauet und durch ſeine Anſchauungen erkennt, woraus denn aber folgen würde, daß Gott in Anſehung ſeiner Exiſtenz und ſeiner Erkenntniß eingeſchränkt ſey. Diejenigen alſo, welche den Raum und die Zeit für Dinge an ſich und für abſolute Bedingungen aller Exiſtenz ausgeben, und doch der Gottheit eine Exiſtenz und Anſchauungsart beylegen, die durch Raum und Zeit nicht beſchränkt iſt, widerſprechen ſich ſelbſt. Sollen hingegen Raum und Zeit von der Erfahrung abſtrahirte, obzwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte Verhältniſſe der wirklichen Dinge (neben und nach einander) ſeyn; ſo muß man, wenn man anders conſequent ſeyn will, den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung ihre Gültigkeit, wenigſtens apodiktiſche Gewißheit abſprechen. Apodiktiſche Gewißheit

kann nähmlich dem, was aus Erfahrung geſchöpft iſt, und auf deren Zeugniß beruhet, gar nicht beygelegt werden. Sind ferner Raum und Zeit aus den Verhältniſſen der Dinge in der Erfahrung abſtrahirt, ſo ſind es Geſchöpfe der Einbildungskraft und bloße Erdichtungen, die zwar das Allgemeine der Verhältniſſe der Dinge in der Erfahrung enthalten, die aber ohne die Einſchränkungen, welche die Natur mit dieſen Verhältniſſen verbunden hat, gar nicht wirklich Statt finden können, und in Anſehung deren gar nicht dargethan werden kann, daß dasjenige, was ſie enthalten, und ihnen als Beſtimmung zukommt, auch mit den Gegenſtänden in der Erfahrung nothwendig übereinſtimmen müſſe. *)

§. 50.

Sind dagegen Raum und Zeit bloß weſentliche Formen und Eigenſchaften unſerer Sinnlichkeit, und können nur vermittelſt dieſer Formen ſinnliche Gegenſtände von uns wahrgenommen werden, ſo daß ſie ohne dieſe Formen nichts ſind; ſo iſt ſehr leicht zu begreifen, und zugleich unwiderſprechlich bewieſen, daß alle äußere Gegenſtände unſerer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie aufs genaueſte übereinſtimmen müſſen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form der äußern Anſchauung (den Raum), womit ſich der Geometer in ſeiner Wiſſenſchaft beſchäftiget, jene Ge-

*) Kr. d. r. V. S. 56 u. 71. Prolegomena S. 60.

genſtände und deren Wahrnehmung allererſt möglich macht. Daſſelbe gilt auch von der Uebereinſtimmung der innern Anſchauungen mit den Grundſätzen der Zeit; und iſt die Zeit die weſentliche Form des innern Sinnes, die das Anſchauen unſerer ſelbſt allererſt möglich macht, ſo muß auch alles, was innerlich angeſchauet wird, dieſen Grundſätzen gemäß ſeyn. Was daher auch immer eine ſeichte Metaphyſik gegen die Anwendung der geometriſchen Beſtimmungen des Raumes auf die Natur zu erinnern haben mag, ſo bleibt dieſe Anwendung dennoch gültig; und der phyſiſche mit Materie angefüllte Raum iſt eben ſo ins Unendliche theilbar, als wie der geometriſche, denn dieſer macht erſt jenen möglich. Der Raum, den der Geometer in ſeiner Wiſſenſchaft zum Grunde legt, iſt durchaus nichts Anderes, als die Form der äußern ſinnlichen Anſchauung, die wir a priori in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äußern Wahrnehmungen (ihrer Form nach) enthält, daher auch dieſe Wahrnehmungen nothwendig und aufs genaueſte mit den Sätzen der Geometrie übereinſtimmen müſſen. Freylich ſcheint es den Grundſätzen der Vernunft, die allem Zuſammengeſetzten zuletzt das Einfache zum Grunde legen muß, zu widerſprechen, daß der phyſiſche Raum ins Unendliche theilbar ſeyn ſoll; allein dieſer Widerſpruch rührt nur daher, daß man den Raum zu einem Dinge an ſich macht, (da derſelbe doch nur eine Form unſerer äußern Sinnlichkeit iſt, und nichts von dem anzeigt, was Dinge

an

an ſich ſind, ſondern nur einen weſentlichen Beſtandtheil unſerer Vorſtellungen äußerer Gegenſtände ausmacht) und kann auch nur dadurch gehoben werden, daß man die Idealität des Raumes einräumt, und unſere Anſchauungen nicht mit den Dingen an ſich verwechſelt. *)

§. 51.

Eben ſo enthält auch die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit, und die dieſen beyden Vorſtellungen beygelegte Idealität den einzig möglichen Erklärungsgrund der Möglichkeit ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widerſinnig gewundener Schnecken). Dieſer Unterſchied läßt ſich nähmlich nur daraus verſtändlich machen, daß ſolche Dinge bloße ſinnliche Anſchauungen ſind, deren Möglichkeit auf den Verhältniſſen gewiſſer an ſich unbekannten Dinge zu unſerer Sinnlichkeit beruht, und wer mithin Raum und Zeit für ſelbſtſtändige Dinge, oder für Beſchaffenheiten ſolcher Dinge hält, kann den Unterſchied gleicher aber doch incongruenter Dinge, der aus Begriffen und vermittelſt des Verſtandes (nach deſſen Einſichten von zwey Dingen, die in Anſehung aller Beſtimmungen einerley ſind, eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern geſetzt werden kann) niemahls eingeſehen werden kann, gar nicht erklären. **)

§. 52.

*) Prolegomena S. 59. Ueber eine Entdeckung S. 31.

**) Prolegomena S. 56. — Zur Beſtätigung unſerer Theorie von der Idealität des Raumes und der Zeit, und mithin

§. 52.

Vorzüglich aber wird die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit, und die Behauptung derſelben, daß beyde reine Anſchauungen a priori ſeyen, ungemein durch die Erwägung des Charakteriſtiſchen der reinen mathematiſchen Erkenntniß, wodurch ſich dieſelbe von jeder andern, (beſonders auch von der philoſophiſchen) Erkenntniß unterſcheidet, beſtätiget. Da nun überdieß noch die Verkennung dieſes Charakteriſtiſchen der mathematiſchen Erkenntniß der Philoſophie ungemein viel Nachtheile zugezogen, und

zu

hin der Idealität aller Objecte der Sinne, dient auch noch die Bemerkung, daß alles, was in unſerer Erkenntniß zur Anſchauung gehört, (alſo Gefühle der Luſt und Unluſt, und den Willen, die gar nicht Erkenntniſſe ſind, ausgenommen) nichts weiter enthält, als bloße Verhältniſſe, nähmlich der Oerter in einer Anſchauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Geſetze, nach denen dieſe Veränderung beſtimmt wird (bewegende Kräfte): Was aber in dem Orte gegenwärtig ſey, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen ſelbſt wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältniſſe, doch nicht eine Sache an ſich erkannt, und dieſe kann nicht aus bloßen Verhältniſſen beſtehen; alſo iſt wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußern Sinn nichts als bloße Verhältnißvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniß eines Gegenſtandes auf das Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an ſich zukommt. Mit der innern Anſchauung iſt es eben ſo bewandt, und die Zeit, in die wir alle Vorſtellungen ſetzen, enthält ſchon Verhältniſſe des Nacheinanders, des Zugleichſeyns und deſſen, was mit dem Nacheinanderſeyn zugleich iſt (des Beharrlichen). Krit. d. r. V. S. 66. und S. 522.

zu den leeren Träumereyen der Philoſophen über die Dinge an ſich vielfältig Anlaß gegeben hat, — denn man wähnte, daß die Begriffe in der Philoſophie eben ſo wenig der Erfahrung zur Beſtätigung ihrer Realität bedürften, als die Begriffe in der Mathematik; — ſo wird die Erörterung der mathematiſchen Methode hierbey um ſo weniger überflüſſig ſeyn.

§. 53.

Das Weſentliche und Unterſcheidende der reinen mathematiſchen Erkenntniß von aller andern Erkenntniß a priori beſteht darin, daß ſie durchaus nicht aus Begriffen, ſondern jederzeit nur durch die **Conſtruction** der Begriffe zu Stande gebracht werden kann; denn ihre Sätze ſind ſynthetiſch, und können daher nicht aus bloßen Begriffen abgeleitet ſeyn, die allein genommen nur analytiſche Urtheile liefern. Einen Begriff conſtruiren heißt aber; die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. So conſtruirt man einen Triangel, indem man den dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloße Einbildungskraft, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier in der empiriſchen Anſchauung, beydemahl aber völlig a priori ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, (denn man kann die Anſchauung eines Triangels in ſich hervorbringen, ohne jemahls eine ſolche Figur geſehen zu haben) darſtellt. *)

§. 54.

*) Kr. d. reinen Vernunft S. 741. — Man kann eigentlich

jede

§. 54.

Zur (reinen) Conſtruction eines Begriffes wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die als Anſchauung ein einzelnes Object iſt. Gleichwohl enthält eine ſolche Conſtruction, weil ſie Conſtruction eines Begriffes, d. i. einer allgemeinen Vorſtellung iſt, die viele Vorſtellungen unter ſich begreift, Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören. So iſt die Anſchauung eines Triangels, die der Mathematiker dem Begriffe eines Triangels correſpondirend blos durch die Phantaſie hervorbringt, oder dem Bilde in derſelben gemäß auf dem Papiere darſtellt, zwar nur eine einzelne Figur, und dient gleichwohl dazu, den Begriff des Triangels, trotz ſeiner Allgemeinheit, auszudrucken und anſchaulich zu machen; denn es wird bey dieſer einzelnen Figur

jede Darſtellung eines Begriffes durch die ſelbſtthätige Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung Conſtruction nennen. Geſchieht ſie durch die bloße Einbildungskraft einem Begriffe a priori gemäß, ſo heißt ſie die reine Conſtruction, dergleichen der Mathematiker allen ſeinen Demonſtrationen zum Grunde legen muß, daher er auch ſeine Sätze durch die auf eine ſehr unvollkommene Art verzeichneten Figuren eben ſo gut beweiſen kann, als durch die regelmäßigſten. Wird aber die Darſtellung eines Begriffes durch die Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung an irgend einer Materie ausgeübt; ſo kann man ſie die empiriſche Conſtruction nennen, die jedoch nur uneigentlich Conſtruction eines Begriffes genannt werden kann, denn ſie gehört nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Kunſt, und wird durch Inſtrumente verrichtet. Ueber eine Entdeckung S. 12.

gur nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffes vom Triangel geſehen, und bey dieſem Begriffe von allen Beſtimmungen, z. B. der Größe der Seiten und der Winkel, die den Begriff nicht verändern, abſtrahirt. Der Mathematiker betrachtet daher ſeine Begriffe und allgemeinen Vorſtellungen jederzeit nur im Beſondern, und ſo gar im Einzelnen; gleichwohl doch a priori und alſo vermittelſt der Vernunft. Denn eben ſo, wie das Einzelne, wodurch er ſeinen Begriff auſchaulich macht, vermöge der allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, muß auch der Gegenſtand des Begriffes (welchem Begriffe dieſes Einzelne nur als ſein **Schema**, worunter die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge in einem Bilde vorzuſtellen, zu verſtehen iſt, correſpondirt) jederzeit und allgemein beſtimmt gedacht werden. *)

§. 55.

Eben deßwegen ſind auch die Erkenntniſſe in der reinen Mathematik jederzeit **intuitiv**, und gehen lediglich auf **Quanta**. Denn nur der Begriff von Größen läßt ſich in

*) Kr. d. r. Vernunft S. 741. — Die Conſtruction der Geſtalten in der Mathematik iſt eine den Sinnen gegenwärtige, obzwar a priori zu Stande gebrachte, Erſcheinung, und die Axiome dieſer Wiſſenſchaft drucken die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori aus, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes der äußern Erſcheinung zu Stande kommen kann. Krit. d. r. Vernunſt S. 299 und 204.

in der Anſchauung a priori darſtellen. Was daher der Geometer von den Eigenſchaften des Triangels lehrt, ſchöpft er keineswegs aus dem Begriffe vom Triangel, und aus deſſen Zergliederung, denn da würde er nichts weiter davon ſagen können, als was in der Definition deſſelben liegt; ſondern er fängt ſeine Lehren vom Triangel damit an, daß er den Begriff deſſelben conſtruirt, und aus der durch dieſe Conſtruction erhaltenen Anſchauung eines Triangels die Eigenſchaften deſſelben ableitet und erweiſet. Eben ſo muß auch der Geometer bey allen übrigen Sätzen ſeiner Wiſſenſchaft verfahren, und kann in derſelben keinen einzigen Schritt ohne Conſtruction der Begriffe thun. — Dieſelbe Bewandniß hat es mit den Lehren der Buchſtabenrechnung, in welchen die Größe überhaupt, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der nach einem ſolchen Größenbegriffe gedacht werden ſoll, (die bloße Syntheſis des Gleichartigmannigfaltigen) beſtimmt wird; denn dieſe Größe überhaupt muß auch, wenn darüber etwas beſtimmt werden ſoll, durch Zahl a priori in der Anſchauung dargeſtellt, d. i. conſtruirt werden. In der Buchſtabenrechnung hat man nähmlich eine gewiſſe Bezeichnung theils aller Conſtructionen von Größen überhaupt, theils der allgemeinen Begriffe der Größen nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben feſtgeſetzt, und iſt eben daher auch im Stande, alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen allgemeinen Regeln in der Anſchauung

dar=

darzuſtellen. Mithin befolgt man in der Buchſtabenrechnung dieſelbe Methode, welche in der Geometrie unſerer Erkenntniß Evidenz und apodiktiſche Gewißheit verſchafft; und was in dieſer durch eine oſtenſive oder directe Conſtruction der Begriffe geleiſtet wird, das wird in jener durch eine indirecte oder ſymboliſche Conſtruction zu Stande gebracht. *)

Ach-

*) Kr. der reinen Vern. S. 742. ff.

Nur die Mathematik enthält Demonſtrationen (apodiktiſche Beweiſe, die intuitiv ſind), weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern aus der Conſtruction derſelben, d. i. der Anſchauung, die den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kann, ihre Erkenntniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſammt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch charakteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornähmlich von dem Verhältniſſe der Größen in der Anſchauung darlegt, und, ohne einmahl auf das Heuriſtiſche zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß jeder derſelben vor Augen geſtellt wird. Kr. d. r. Vern. S. 762.

Die Realität unſerer Begriffe darzuthun werden immer Anſchauungen erfordert. Sind es empiriſche Begriffe, ſo heißen die letztern Beyſpiele. Sind jene reine Verſtandes-Begriffe, ſo werden die letztern Schemate genannt. Alle Hypotypoſe (Darſtellung, subiectio sub adspectum) als Verſinnlichung, iſt aber zwiefach: entweder ſchematiſch, da einem Begriffe, den der Verſtand faßt, die correſpondirende Anſchauung a priori gegeben wird, oder ſymboliſch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine ſinnliche Anſchauung angemeſſen ſeyn kann, eine ſolche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was ſie im Schematiſiren beobachtet

Achter Abſchnitt.

Transſcendentaler oder kritiſcher Idealiſmus.

§. 56.

Wenn nun aber, wie bisher erwieſen worden iſt, Raum und Zeit bloß reine Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, die von

achtet, blos analogiſch, d. i. mit ihm blos der Regel dieſes Verfahrens, nicht der Anſchauung ſelbſt, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt. Es iſt ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber ſinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Wortes *ſymboliſch*, wenn man es der *intuitiven* Vorſtellungsart entgegenſetzt. Die letztere (die intuitive) kann nähmlich in die *ſchematiſche* und in die *ſymboliſche* Vorſtellungsart eingetheilt werden. Beyde ſind Hypotypoſen, d. i. Darſtellungen (exhibitio), nicht bloße *Charakterismen*, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende ſinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anſchauung des Objects Gehöriges enthalten, ſondern nur jenen, nach dem Geſetze der Aſſociation der Einbildungskraft, mithin in ſubjectiver Abſicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen ſind entweder Worte, oder ſichtbare (algebraiſche, ſelbſt mimiſche) Zeichen, als bloße *Ausdrücke* für Begriffe. Alle Anſchauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, ſind alſo entweder *Schemate* oder *Symbole*, wovon die erſtern directe, die zweyten indirecte Darſtellungen des Begriffes enthalten. Die erſtern thun dieſes demonſtrativ, die zweyten vermittelſt einer Analogie (zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient), in welcher die Einbildungskraft ein doppeltes Geſchäft verrichtet, erſtlich den Begriff auf den Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung, und dann zweytens die bloße Regel der Reflexion über jene Anſchauung auf einen ganz andern Gegenſtand, von dem der erſtere nur das Symbol iſt, anzuwenden. So wird ein monarchiſcher Staat durch einen beſeelten Körper, wenn

von den Dingen an ſich und den Eigenſchaften derſelben gar nichts zu erkennen geben, ſondern nur zu der Art und Weiſe gehören, wie wir Menſchen etwas anſchauen; ſo folgt hieraus, daß alle unſere Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſey, daß die Dinge, die wir anſchauen, gar nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit unſerer Sinne überhaupt aufheben, alle Beſchaffenheiten und alle Verhältniſſe der Objecte im Raume und in der Zeit, ja ſelbſt Raum und

Zeit

wenn er nach inneren Volksgeſetzen, durch eine bloße Maſchine aber, wenn er durch einen einzigen abſoluten Willen beherrſcht wird, in beyden Fällen aber nur ſymboliſch vorgeſtellt. Denn zwiſchen einem deſpotiſchen Staate und einer Maſchine (etwa einer Handmühle) iſt zwar keine Aehnlichkeit, wohl aber zwiſchen der Regel über beyde und ihre Cauſalität zu reflectiren. Dieſes Geſchäft iſt bis jetzt noch wenig aus einander geſetzt worden, ſo ſehr es auch eine tiefere Unterſuchung verdient. Unſere Sprache iſt voll von dergleichen indirecten Darſtellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, ſondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So ſind die Wörter Grund (Stütze, Baſis), Abhängen (von oben gehalten werden) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung, ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenſtand der Anſchauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anſchauung direct correſpondiren kann. Kritik der Urtheilskraft S. 251 ff.

Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenſtänden der Sinne an ſich und ohne Beziehung auf die Receptivität unſerer Sinnlichkeit genommen haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen (zum wenigſten können wir dieß nicht ausmachen), wohl aber jedem Menſchen zukommen muß. Wenn wir daher auch unſere Anſchauung bis zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch doch von der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht das Mindeſte, ſondern nur immer, was ſie in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit und deren weſentliche Anſchauungsformen ausmachen, erkennen. Mithin hat auch die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, welche die ſinnliche Erkenntniß für eine verworrene Vorſtellung der Dinge an ſich ausgiebt, in der dasjenige, was dieſen Dingen zukommt, unter einer Zuſammenhäufung der Merkmahle und Theilvorſtellungen, die wir nicht deutlich machen und mit Bewußtſeyn auseinanderſetzen können, enthalten ſeyn ſoll, der ganzen Unterſuchung über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunkt angewieſen. Der Unterſchied des Sinnlichen vom Intellektuellen iſt nähmlich nicht ein logiſcher, ſondern vielmehr transſcendentaler, der den Urſprung und den Inhalt, nicht

aber

aber die Deutlichkeit oder Undeutlichkeit derſelben betrifft. *)

§. 57.

Die Behauptung, daß alle Körper mit ſammt dem Raume, darin ſie ſich befinden, nichts als bloße Vorſtellungen in uns ſeyen, und nirgend anders, als blos in unſern Gedanken exiſtiren, nennt man gemeiniglich den **Idealismus**. Da nun die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit lehrt, daß alles, was im Raume und in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände der Erfahrung nichts als bloße Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, keine außer unſern Gedanken gegründete Exiſtenz haben; ſo führt ſie auch auf einen Idealismus. Allein man würde ſich ſehr irren, wenn man dieſen Idealismus, der deßwegen ein tansſcendentaler heißt, weil er ſich auf den Beweis des Urſprunges der Vorſtellungen vom Raume und von der Zeit aus dem Erkenntnißvermögen gründet, für einerley mit dem myſtiſchen und ſchwärmeriſchen Idealismus des Biſchofs **Berkeley** halten wollte. Jener iſt vielmehr von dieſem weſentlich verſchieden, und ſogar das einzige Mittel, ſich vor dieſem und andern ähnlichen Hirngeſpinſten auf immer zu verwahren. **)

§. 58.

*) Kr. d. r. Vern. S. 59-62. und S. 518.

**) Nach dem transſcendentalen Idealismus iſt alles, was im Raume oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin jeder

§. 58.

Der transſcendentale Idealismus bezweifelt nähmlich nicht die Exiſtenz der Sachen, von welchen Wahrnehmungen in unſerer Sinnlichkeit vorhanden ſind, welches der Berkeleyſche allerdings thut, indem nach demſelben nur die Exiſtenz denkender Weſen und der Vorſtellungen in dieſen Weſen, nicht aber der Sachen, die dieſen Vorſtellungen correſpondiren ſollen, angenommen werden kann. Jener lehrt bloß, daß alles, was wir durch die Sinne gewahrnehmen, Erſcheinung, nicht aber ein Ding an ſich ſey. Nun wird ja aber dadurch, daß man mehrere Prädicate, die an den äußern Dingen angetroffen werden, z. B. Wärme, Farbe, Geſchmack, dieſen Dingen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur ihren Erſcheinungen beylegt, und denſelben außer der menſchlichen Vorſtellungsart alle Exiſtenz abſpricht, nicht auch zugleich die wirkliche Exiſtenz dieſer äußern Dinge aufgehoben und beſtritten, wie man in der Philoſophie auch ſchon längſt angenommen und zugeſtanden hat; und eben ſo wenig kann auch von demjenigen, der alle Qualitäten der Körper, alſo

auch

der Gegenſtand einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinung, d. i. bloße Vorſtellung, die ſo, wie ſie vorgeſtellt wird, als ausgedehntes Weſen, oder als eine Reihe von Veränderungen außer unſern Gedanken keine Exiſtenz hat. Der transſcendentale Realismus iſt dagegen die Behauptung, daß die Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und bloße Vorſtellungen Sachen an ſich ſelbſt ausmachen. Kr. d. r. Vern. S. 518.

auch die ſogenannten primarias, als Ausdehnung, den Ort, den Raum, und alles was dieſem anhängig iſt (Undurchdringlichkeit, Geſtalt u. ſ. w.), den Erſcheinungen der Körper beylegt, und ſie nicht für Eigenſchaften der Dinge an ſich will gelten laſſen, geſagt werden, er bezweifele oder beſtreite die wirkliche Exiſtenz der Dinge, die uns erſcheinen. Es wäre bloße Wortverdrehung, wenn man von demjenigen, welcher ſagt, daß wir die Objecte der Sinne nicht erkennen, wie ſie an ſich genommen ſind, ſondern nur wie ſie uns erſcheinen, behaupten wollte, er läugne die Exiſtenz aller Sinnen-Objecte; denn indem derſelbe lehrt, daß wir von dieſen Objecten Erſcheinungen haben, geſteht er auch zugleich ein, daß dieſen Erſcheinungen etwas, ſo nicht Erſcheinung, ſondern Ding an ſich ſelbſt und von der Erſcheinung ganz unterſchieden iſt, zum Grunde liege. Der Begriff der Erſcheinung druckt nähmlich allezeit eine doppelte Betrachtungsart eines Objects aus. Nach der einen wird das Object als an ſich ſelbſt genommen gedacht, und von unſerer Art es anzuſchauen gänzlich unterſchieden. In dieſer Qualität betrachtet bleibt es uns aber völlig unbekannt. Nach der andern wird die Form der Anſchauung des Gegenſtandes erwogen, und von dieſer Form behauptet, daß ſie nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subjecte, das denſelben anſchauet, gegründet ſey, gleichwohl aber der Anſchauung des Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukomme. Derjenige mithin, wel-

cher von den Objecten der Sinne lehrt, daß wir ſie erkennen, wie ſie uns erſcheinen, nicht wie ſie an ſich ſelbſt, und außer ihrer Beziehung auf unſere Anſchauungsart genommen, beſchaffen ſind, räumt dadurch zugleich eine wirkliche Exiſtenz dieſer Objecte ein. *)

§. 59.

*) Kr. d. r. Vern. S. 55. Prolegomena S. 62. S. 104. und S. 110. — Man muß den Gebrauch des Begriffes der Erſcheinung, wie er in der Metaphyſik vorkommt, und darin allein zugelaſſen werden kann, von dem gemeinen und empiriſchen Gebrauche deſſelben ſorgfältig unterſcheiden. In unſerer Anſchauung der Sinnen-Objecte iſt nähmlich vielfältig etwas enthalten, was dieſer Anſchauung nicht weſentlich anhängt, und daher auch nicht für jeden menſchlichen Sinn gilt, ſondern nur zufälliger Weiſe durch die Sinne dargeſtellt wird, und von der beſondern Stellung und Organiſation der Sinne abhängig iſt. Dieſes Zufällige in unſerer ſinnlichen Erkenntniß nennt man nun auch eine Erſcheinung, und unterſcheidet es dadurch von dem Nothwendigen und Bleibenden in derſelben, welches man für eine Eigenſchaft und Beſtimmung der Objecte ſelbſt, die durch die Sinne wahrgenommen worden ſind, ausgiebt. Dieſer Sprachgebrauch iſt auch ganz richtig, und führt keinesweges zu Irrthümern, wenn man ihn nur gehörig verſteht. Denn wir können allerdings in Beziehung auf unſere Sinne dasjenige den Objecten ſelbſt als Prädicat beylegen, was der Vorſtellung derſelben nach unſerer Anſchauungsart nothwendig zukommt, und davon das Zufällige, im Weſen unſerer Sinnlichkeit nicht Gegründete, was wir den Sinnen-Objecten bisweilen beylegen, dadurch unterſcheiden, daß wir es Erſcheinung nennen. Allein die theoretiſche Philoſophie hat zu unterſuchen, ob dasjenige, was wir den Sinnen-Objecten in der Vorſtellung derſelben allgemein und nothwendig beylegen, einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, oder gewiſſe Eigenſchaften deſſelben zu erkennen gebe, und hat ſie erwieſen, daß auch das Nothwendige und Bleibende in der ſinnlichen Erkenntniß aus der beſondern

An-

§. 59.

Ferner iſt nach dem Berkeleyſchen Idealismus der Raum eine bloß empiriſche Vorſtellung, die eben ſo, wie die Erſcheinungen in ihm, uns nur vermittelſt der Erfahrung und Wahrnehmung, ſammt allen ſeinen Beſtimmungen bekannt wird. Nach dem kritiſchen Idealismus dagegen können der Raum und auch die Zeit (auf welche Berkeley gar nicht Acht hatte, daher er auch den Erſcheinungen des innern Sinnes mit allen ihren Beſtimmungen in der Zeit eine Wirklichkeit an ſich ſelbſt beylegte), ſammt allen ihren Beſtimmungen a priori von uns erkannt werden, denn ſie wohnen unſerm Gemüthe vor aller Wahrnehmung oder

Anſchauungsart, die uns Menſchen zu Theil worden iſt, herrühre; ſo muß in derſelben dasjenige, was im empiriſchen Verſtande, und wenn wir von dem Urſprunge unſerer Sinnenerkenntniſſe abſtrahiren, ein Ding an ſich und ein reales Object heißt, eine Erſcheinung genannt werden. S. Krit. d. r. Vern. S. 62. — Der tranſſcendentale Idealismus erlaubt es aber, daß die Gegenſtände äußerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume angeſchauet werden, auch wirklich ſeyen, und auch in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn da der Raum die Form der äußern Anſchauung iſt, und ohne Gegenſtände in demſelben es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde; ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit beſchaffen. Jener Raum ſelbſt aber ſammt dieſer Zeit, und, zugleich mit beyden, alle Erſcheinungen ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht außer unſerm Gemüthe exiſtiren. Kr. d. r. Vern. S. 520.

Erfahrung als reine Formen unſerer Sinnlichkeit bey, und machen alle Anſchauungen derſelben, mithin auch alle Erſcheinungen möglich. Da nun Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, als ihren Kriterien beruhet, ſo folgt hieraus, daß es nach dem Berkeleyſchen Idealismus für die Erfahrung keine Kriterien der Wahrheit giebt, indem den Erſcheinungen derſelben in dieſem Idealismus nichts a priori und nichts Nothwendiges zum Grunde gelegt wurde, und daß dieſe Erſcheinungen mithin nichts als lauter Schein ſind. Nach dem kritiſchen Idealismus aber ſchreiben Raum und Zeit in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen a priori aller möglichen Erfahrung ihr Geſetz vor, welches zugleich das ſichere Kriterium abgiebt, in der Erfahrung Wahrheit vom Scheine zu unterſcheiden. *)

§. 60.

Da nun aber die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit die Wirklichkeit der Sachen, die wir uns durch die Sinne vorſtellen, nicht beſtreitet, ſondern nur von unſerer

*) Prolegomena S. 206. Krit. d. r. Vern. S. 519. — Wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit iſt, ſo iſt er als Vorſtellung in mir eben ſo wirklich, als ich ſelbſt, und es kommt nur noch auf die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen in demſelben an. Iſt das aber nicht, ſondern der Raum und die Erſcheinungen in ihm ſind etwas außer uns Exiſtirendes, ſo können alle Kriterien der Erfahrung in unſerer Wahrnehmung niemahls die Wirklichkeit dieſer Gegenſtände außer uns beweiſen. Prolegomena S. 141.

ſerer ſinnlichen Anſchauung dieſer Sachen behauptet, daß ſie in gar keinem Stücke, ſelbſt nicht in der Qualität des Raumes und der Zeit, denen gemäß alles Sinnliche wahrgenommen werden muß, etwas mehr, als bloße Erſcheinung jener Sachen, niemahls aber die Beſchaffenheit derſelben an ſich ſelbſt genommen liefere und darſtelle; ſo kann auch dieſer Theorie der Vorwurf nicht gemacht werden, daß ſie die ganze Sinnenwelt, mit allem, was in derſelben angetroffen wird, in bloßen **Schein** verwandele, oder der ganzen Natur einen durchgängigen Schein andichte. Der Schein entſpringt nähmlich allezeit aus einem falſchen Urtheile des Verſtandes, und beſteht darin, daß man dasjenige, was einem Gegenſtande lediglich in Beziehung auf die Sinne, die ihn vorſtellen, oder in Beziehung aufs vorſtellende Subject überhaupt zukommt, demſelben auch für ſich genommen, und ohne Rückſicht auf ſein Verhältniß zum vorſtellenden Subjecte beylegt. In der Empfindung der Röthe an einer Roſe iſt kein Schein; wohl aber entſteht ein Schein, wenn ich auf das Verhältniß der Roſe zur Empfindungsart des Menſchen nicht Rückſicht nehme, und daher urtheile, daß der Roſe auch an ſich genommen die Röthe als Eigenſchaft zukomme. Dadurch alſo, daß man die Vorſtellungen der Sinne für Erſcheinungen ausgiebt, dichtet man der Natur noch keinen Schein an; ſondern es kommt nunmehr darauf an, wie man dieſe Vorſtellungen und ihren Inhalt durch den Verſtand beurtheilt.

Ver-

Werden nähmlich dieſelben für etwas gehalten, das den Dingen an ſich ſelbſt genommen zukommt, ſo erzeugt dieſes Urtheil einen Schein; werden ſie aber für etwas erkannt, das im vorſtellenden Subjecte und deſſen Anſchauungsart ſeinen Grund hat, ſo iſt in dieſer Erkenntniß Wahrheit enthalten, und der Verſtand hat in derſelben die Vorſtellungen der Sinne richtig beurtheilt. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit verwandelt alſo nicht nur die ganze Sinnenwelt keinesweges in bloßen Schein, ſondern iſt vielmehr das einzige Mittel, theils die Anwendung der Erkenntniſſe der reinen Mathematik auf wirkliche Gegenſtände zu ſichern, und dadurch zu verhüten, daß dieſe Erkenntniſſe nicht für bloßen Schein gehalten werden, (denn wäre der Raum nicht eine weſentliche Form und Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit, ſondern etwas aus der Erfahrung Abgezogenes; ſo könnten wir gar nicht wiſſen, ob nicht vielleicht die Vorſtellungen, die wir uns a priori von deſſen Eigenſchaften machen, und in der Geometrie zum Grunde legen, bloße Erdichtungen und Hirngeſpinſte wären, denen gar kein Gegenſtand, wenigſtens nicht adäquat correſpondire, und Geometrie nur ein bloßer Schein ſey) theils den Schein abzuhalten, womit Metaphyſik, die die Prädicate der Erſcheinungen den Dingen an ſich beylegte, von jeher getäuſcht hat. *)

§. 61.

*) Krit. d. r. Vern. S. 69. und 206. Prolegomena S. 59. und 64.

§. 61.

Die Erwägung der Möglichkeit der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile der reinen Mathematik hat uns alſo eine **transſcendentale Aeſthetik**, d. i. eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori verſchafft, und bewieſen, daß Raum und Zeit als reine Formen aller ſinnlichen Anſchauungen, Quellen der Erkenntniß a priori enthalten. Da nun dieſe transſcendentale Aeſthetik ſich auf das unläugbare Factum gründet, daß wir a priori von Sinnen-Objecten etwas ſynthetiſch wiſſen, und dieſes Factum durchaus auf keine andere Art, als durch die Lehren jener Aeſthetik begreiflich gemacht werden kann; ſo iſt dieſelbe nicht blos eine ſcheinbare Hypotheſe, ſondern ganz unläugbar gewiß.

§. 62.

Sinnlichkeit (Receptivität) iſt das Vermögen unſers Gemüthes von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch zu Vorſtellungen zu gelangen. Die Wirkungen der Sinnlichkeit heißen Anſchauungen, und was in dieſen Anſchauungen ſich auf das Object beziehet, wodurch die Sinnlichkeit afficirt wird, heißt die **Materie der Anſchauung, die Empfindung.** Dieſe Materie der Anſchauungen muß von der Form derſelben (Raum und Zeit) unterſchieden werden; jene iſt empiriſch, dieſe aber a priori gegeben, und liegt dem Empiriſchen der Anſchauung ſchon zum Grunde.

Bey

Bey uns Menſchen entſpringen die Anſchauungen niemahls aus bloßer Selbſtthätigkeit, ſondern es muß etwas vorhanden ſeyn, und das Gemüth afficiren, wenn eine Anſchauung in demſelben wirklich werden ſoll. Daher ſind auch alle Anſchauungen im Menſchen jederzeit ſinnlich, weil ſie abgeleitet ſind (intuitus derivativus), niemahls aber intellektuel, oder urſprünglich (intuitus originarius), welche intellectuelle Anſchauung blos dem Urweſen, niemahls aber einem, ſowohl ſeinem Daſeyn, als ſeiner Anſchauung nach (die ſein Daſeyn in Beziehung auf gegebene Objecte beſtimmt) abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint. Da nun Raum und Zeit bloße Formen und Bedingungen der empiriſchen, a poſteriori gegebenen Anſchauungen ſind, und außer den Sinnen gar keine Wirklichkeit haben; ſo erſtreckt ſich ihr Gebrauch niemahls über die Erfahrung hinaus, ſondern geht blos auf Gegenſtände der Sinnlichkeit, oder auf Erſcheinungen. *)

§. 63.

Ungeachtet wir aber Raum und Zeit nur für Formen und Bedingungen der menſchlichen Anſchauungsart ausgeben, und hierbey mithin eine andere mögliche Anſchauungsart im Gedanken haben müſſen, die nicht an Raum und Zeit gebunden iſt; ſo folgt hieraus doch noch nicht, daß bey andern endlichen Weſen eine andere Anſchauungsart, als

*) Krit. d. r. Vern. S. 56. 68. 72. 145. und 148.

als die ſinnliche, an Raum und Zeit gebundene des Menſchen Statt finde, und wir können hierüber nichts entſcheiden. Nur ſo viel ſehen wir mit Gewißheit ein, daß für die menſchliche Anſchauungsart Raum und Zeit allgemein und nothwendig gelten. *) Warum aber Zeit und Raum die Formen aller uns möglichen Anſchauung ſind, und warum es nicht mehr, als gerade dieſe zwey Formen unſerer Sinnlichkeit gebe, und wodurch ſie möglich ſeyen, läßt ſich weiter nicht erklären und beantworten, ſondern bleibt für uns ein Geheimniß. **)

Zweytes Hauptſtück.

Transſcendentale Analytik des reinen Verſtandes.

Oder:

Beantwortung der Frage: Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Erſter Abſchnitt.

Es giebt eine reine Naturwiſſenſchaft, und dieſe enthält nothwendige ſynthetiſche Urtheile.

§. 64.

Das Wort Natur wird in einer doppelten Bedeutung, in mate-

*) Kr. d. r. Vern. S. 72. u. Kritik der Urtheilskraft S. 341.

**) Kr. d. r. Vern. S. 146. und 434. Prolegomena S. 111.

materialer und formaler gebraucht. In materialer Bedeutung genommen zeigt es den Inbegriff aller Dinge an, ſo fern ſie Gegenſtände unſerer Sinne, mithin auch der Erfahrung ſeyn können. Alsdann iſt unter der Natur das Ganze aller Erſcheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausſchließung aller nicht ſinnlichen Objecte zu verſtehen. Da es nun eine Hauptverſchiedenheit an unſern Sinnen, nähmlich einen äußern und innern Sinn giebt, ſo muß es auch eine doppelte Naturlehre geben, davon die eine die Objecte des äußern Sinnes, die Körper, die andere aber die Objecte des innern Sinnes, die denkende Natur, die Seele, in Erwägung zieht, und in ſo fern iſt alle Naturlehre entweder Körperlehre oder Seelenlehre. In der formalen Bedeutung aber genommen zeigt Natur den Inbegriff der Regeln an, unter denen das Daſeyn aller Sinnen-Objecte ſteht, oder denen gemäß das Daſeyn dieſer Objecte beſtimmt iſt. *)

§. 65.

Eigentlich verdient nur diejenige Erkenntniß Wiſſenſchaft genannt zu werden, deren Gewißheit apodiktiſch iſt,

d.

111. — Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object, und mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr, als andere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben für uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Kr. d. r. Vern. S. 641.

*) Prolegomena S. 71 und 74. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. III.

d. h. die ein Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit bey ſich führt. Da nun alles, was aus der Erfahrung geſchöpft wird, keine apodiktiſche Gewißheit bey ſich führt; ſo können diejenigen Erkenntniſſe, deren Gründe und Principien zuletzt doch auf Erfahrung und Gewahrnehmung beruhen, mögen ſie auch aufs genaueſte geordnet und zuſammenhängend ſeyn, eigentlich nicht den Nahmen einer Wiſſenſchaft führen. Mit dem Nahmen der Naturwiſſenſchaft ſollte man alſo eigentlich nur die Erkenntniß ſolcher Naturgeſetze belegen, die a priori eingeſehen werden können, und mit denen das Daſeyn der Sinnen-Objecte nothwendig übereinſtimmen muß. Will man aber das Wort Naturwiſſenſchaft in der weitern Bedeutung beybehalten, und darunter die ſyſtematiſche Erkenntniß aller Geſetze, denen Sinnen-Objecte in ihrem Daſeyn unterworfen ſind, verſtehen; ſo muß man doch einräumen, daß dieſer Erkenntniß eigentlich nur in ſo fern der Nahme Wiſſenſchaft beygelegt werden könne, als ſie mit Geſetzen der Natur beſchäftigt iſt, die a priori erkannt werden können, und in Anſehung des Daſeyns der Sinnen-Objecte nothwendig gültig ſind. *)

§. 66.

In unſerer Erkenntniß der Natur iſt zugleich eine Erkenntniß ſolcher Geſetze des Daſeyns der Sinnen-Objecte ent-

*) Metaphyſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. V.

enthalten, deren Gültigkeit a priori und unabhängig von der Erfahrung eingeſehen werden kann, und denen das in der Sinnenwelt Vorhandene nothwendig und jederzeit angemeſſen ſeyn muß. Man darf hierbey nur den Inhalt desjenigen Theils der Naturlehre, der unter dem Nahmen der allgemeinen Naturwiſſenſchaft aller Phyſik (die auf empiriſchen Principien gegründet iſt) vorausgeſchickt wird, in Erwägung ziehen. In dieſer allgemeinen Naturwiſſenſchaft findet man nähmlich nicht nur Mathematik angewendet auf Erſcheinungen, ſondern auch allgemeine Grundſätze aus Begriffen, welche eigentlich den metaphyſiſchen Theil der allgemeinen Naturwiſſenſchaft ausmachen. Dergleichen Grundſätze ſind z. B. die Urtheile: **Die Subſtanz bleibt und beharret; Alles, was geſchieht, wird jederzeit durch eine Urſache nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt.** Dieſe Urtheile enthalten Nothwendigkeit, und gelten von allen Objecten der Sinnenwelt. Es ſind ferner nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Urtheile. In dem Begriffe der Subſtanz denkt man nähmlich nicht auch ſchon die Beharrlichkeit, ſondern nur ein Subſtrat gewiſſer Beſtimmungen, die zum Daſeyn eines Dinges gehören, das nicht weiter als Beſtimmung an einem andern Dinge exiſtirt. Eben ſo zeigt der Begriff des Geſchehens nur eine Veränderung des Seyns an, und es wird in demſelben die Abhängigkeit der Veränderung von einem andern Dinge nicht auch ſchon gedacht. Es giebt mithin eine reine Naturwiſ-

wiſſenſchaft, welche nothwendige ſynthetiſche Urtheile ent-hält. *)

Zweyter Abſchnitt.

Wie iſt von den Geſetzen der Gegenſtände der Erfahrung eine Erkenntniß a priori möglich?

§. 67.

Wenn nun aber eine Erkenntniß der Geſetze der Natur, denen die Objecte in derſelben jederzeit und nothwendig unterworfen ſind, a priori in uns Statt findet, (denn die reine Naturwiſſenſchaft iſt Wiſſenſchaft der allgemeinen Geſetze der Natur); ſo entſteht die Frage: Wie eine ſolche Erkenntniß in uns möglich ſey? Sollten dieſe Geſetze ſolche ſeyn, denen die Dinge an ſich ſelbſt genommen unterworfen wären; ſo würden wir gar keine Erkenntniß, weder a priori, noch a poſteriori von denſelben haben können. Nicht a priori, denn unſer Verſtand ſchreibt ja den Dingen an ſich und ihren Beſtimmungen im Daſeyn kein Geſetz vor; dieſe Dinge an ſich richten ſich nicht nach unſerm Verſtande, ſondern dieſer muß ſeine Erkenntniß von denſelben aus ihnen ſelbſt ſchöpfen; ſie müßten ihm alſo vorher gegeben ſeyn, um, was zu den Bedingungen ihres Daſeyns gehört, zu erkennen. Alsdann wäre aber dieſe Erkenntniß nicht a priori in ihm vorhanden. Aber auch a poſteriori iſt eine Erkenntniß der Geſetze, welchen die Dinge an ſich ſelbſt un-

*) Prolegomena S. 73.

unterworfen ſeyn ſollen, gar nicht möglich. Denn Geſetze, denen das Daſeyn der Dinge an ſich unterworfen ſeyn ſoll, müſſen ſolche ſeyn, welche dieſen Dingen auch außer unſerer Erfahrung nothwendig zukommen. Nun lehrt uns zwar die Erfahrung, was da ſey, und wie es ſey, niemahls aber, daß es nothwendiger Weiſe ſo und nicht anders ſeyn müſſe. Mithin kann auch die Erfahrung niemahls die Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt kund thun. Es iſt demnach nur von denjenigen Geſetzen eine Erkenntniß a priori in uns möglich, welchen die Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, oder die Erſcheinungen unterworfen ſind. Dieſe Erſcheinungen ſind nähmlich ſelbſt nur Vorſtellungen, und da könnte es gar wohl ſeyn, daß ſich in unſerm Vorſtellungsvermögen etwas nothwendiger Weiſe auf die Erſcheinungen bezöge, und die Bedingungen ihres Daſeyns in einer Erfahrung enthielte, welches ſich eben deßhalb auch a priori erkennen ließe. *)

§. 68.

Ueberhaupt genommen iſt es in der ganzen Unterſuchung über die Geſetze der Natur, und über deren Gültigkeit und Urſprung, von der größten Wichtigkeit, ſich einen richtigen Begriff von der Erfahrung zu machen. Wir wollen daher zuvörderſt die Merkmahle dieſes Begriffes angeben, und was denn eigentlich Erfahrung ſey, anzeigen.

*) Prolegomena S. 71 und 75.

§. 69.

Alle Erfahrung macht eine Erkenntniß aus, deren Elemente jederzeit aus Vorſtellungen beſtehen. Die Dinge, die wir in der Erfahrung anzutreffen glauben, und denen wir eine von unſern Vorſtellungen unabhängige Exiſtenz beylegen, kommen nie in unſer Gemüth hinein, ſondern wir beſitzen nur Vorſtellungen von denſelben, die immer Vorſtellungen, oder innere Beſtimmungen unſers Gemüthes bleiben, wenn wir ſie auch zur größten Deutlichkeit erheben.

§. 70.

Erfahrung iſt nicht etwa eine Rhapſodie von Wahrnehmungen und Anſchauungen, die durch nichts mit einander verbunden ſind; ſondern vielmehr eine Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen, die in nothwendiger Beziehung auf einander ſtehen. Es müſſen daher auch zu den unmittelbaren Wahrnehmungen der Sinne, die das Empiriſche und den Stoff der Erfahrung ausmachen, noch Begriffe des Verſtandes, welche die Nothwendigkeit in unſern Erkenntniſſen begründen, hinzukommen, und jene Wahrnehmungen müſſen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, wenn dieſelben in eine Erfahrung, die ein verknüpftes Ganzes ausmacht, ſollen verwandelt werden.

§. 71.

Wir legen unſrer Erfahrung nicht blos ſubjective Gültigkeit (Gültigkeit für unſer eigenes Subject), ſondern ob-

jec-

jective, für jedes menſchliche Subject bey, und wollen, daß ein Erfahrungsurtheil eben ſo von Jedermann gefällt werde, als wie es von uns ſelbſt gefällt worden iſt. Man muß daher auch **Wahrnehmungsurtheile** und **Erfahrungsurtheile** aufs ſorgfältigſte von einander unterſcheiden. Jene entſtehen durch eine blos logiſche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjecte, und drucken nur die Beziehung der Wahrnehmungen auf das Subject und auf deſſen jedesmaligen Zuſtand aus. Die Urtheile: Das Zimmer iſt warm; Der Zucker iſt ſüß; Der Wermuth iſt widrig; ſind dergleichen Wahrnehmungsurtheile. Wir verlangen, indem wir dieſe Urtheile fällen, gar nicht, daß jedermann auch das Zimmer warm, den Zucker ſüß und den Wermuth widrig finden ſoll; ja wir können uns leicht einen Zuſtand denken, in welchem die Empfindungen des Zimmers, des Zuckers und des Wermuths für uns ſelbſt ganz anders beſchaffen ſind, als wir ſie bisher gehabt haben. Erfahrungsurtheile hingegen machen auf unveränderliche Gültigkeit, und auf die Beyſtimmung jedes andern Menſchen Anſpruch, und wir legen ihnen daher auch objective Gültigkeit bey. Die Urtheile z. B. Der Körper iſt ſchwer; Die Luft iſt elaſtiſch; ſprechen wir als objectiv gültig aus, und verlangen, daß ihnen jedermann zu allen Zeiten beyſtimmen ſoll. *)

§. 72.

*) Prolegomena S. 78.

§. 72.

Wie und wodurch ſind wir aber dazu berechtiget, unſern Erfahrungsurtheilen, die ſich doch auf Wahrnehmungen gründen, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit beyzulegen? Die Erklärung hiervon iſt folgende. Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloße Wahrnehmungsurtheile, die nur ſubjective Gültigkeit enthalten, und lediglich eine Beziehung auf unſer Subject in ſeinem jedesmahligen Zuſtande ausdrucken. Sollen nun aus ſolchen Wahrnehmungsurtheilen Erfahrungsurtheile, denen Beziehung auf ein Object und allgemeine Gültigkeit zukommt, werden; ſo muß zu jenen Urtheilen noch ein ganz anderes Urtheil hinzukommen, vermittelſt deſſen wir die Wahrnehmungen, welche die Materie des blos ſubjectiv gültigen Urtheils ausmachen, unter einen Begriff ſubſumiren, der die Form des Urtheilens überhaupt beſtimmt, und durch ſeine Anwendung auf ſinnliche Wahrnehmungen die bereits vorgenommene, aber nur ſubjectiv gültige Verbindung derſelben für jeden menſchlichen Verſtand gültig macht. Folgendes Beyſpiel wird das eben Geſagte deutlicher machen. Das Urtheil: Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm; iſt ein bloßes Wahrnehmungsurtheil. Es enthält keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, ſondern druckt nur eine Beziehung zweyer Empfindungen (des Sonnenſcheines und der Wärme des Steines) auf mein Subject in einem beſondern Zuſtande deſſelben aus: Es iſt bloß aus der Vergleichung und

Verknüpfung dieſer Empfindungen entſtanden, und ſagt nichts weiter, als daß ich dieſelben mit einander verbunden angetroffen habe. Soll aus dieſem Wahrnehmungsurtheile ein allgemein gültiges Urtheil werden, ſo muß die Vorſtellung des Sonnenſcheines unter den Begriff Urſache, und die Vorſtellung der Wärme des Steines unter den Begriff der Wirkung ſubſumirt werden. Die Begriffe der Urſache und der Wirkung ſtehen aber in einer nothwendigen Beziehung zu einander, und bezeichnen eine Form des Urtheilens überhaupt (nähmlich das hypothetiſche Urtheil), die für jeden menſchlichen Verſtand gültig iſt. Vermittelſt der Anwendung dieſer Begriffe auf die Empfindungen des Sonnenſcheines und des erwärmten Steines erhält alſo die ſynthetiſche, und zuerſt blos zufällige Verbindung dieſer Empfindungen Nothwendigkeit und Gültigkeit für jeden menſchlichen Verſtand, und wird ein Erfahrungsurtheil. *)

§. 73.

*) Prolegomena S. 82. — Man darf nicht glauben, daß die in dieſem §. behauptete Nothwendigkeit der Verbindung der Wahrnehmungen in einem Erfahrungsurtheile der im Vorhergehenden oft eingeſchärften Behauptung, daß Erfahrung, als Erkenntniß a posteriori, blos zufällige Urtheile verſchaffen könne, widerſtreite. Der Ausdruck nähmlich: *Die Erfahrung lehrt uns etwas*; bezieht ſich nur auf die Wahrnehmungen, die in derſelben angetroffen werden; die Folge dieſer Wahrnehmungen iſt allemahl zufällig, und in ſo fern kann man auch ſagen; Erfahrung lehrt niemahls, daß etwas nothwendig ſey. So lehrt die Erfahrung, daß auf die Beleuchtung des Steines durch die Sonne jederzeit die Erwärmung des Steines folge, und in ſo fern iſt der Satz:

Auf

§. 73.

Alle unſere Urtheile beziehen ſich zunächſt nur auf unſer urtheilendes Subject; ſie ſind insgeſammt Modificationen ſeines Zuſtandes, und haben in ſo fern blos ſubjective Gültigkeit. Aber ſehr vielen Urtheilen, beſonders allen Erfahrungsurtheilen, legen wir auch eine Beziehung auf Objecte, ſo unabhängig von unſerm Urtheilen vorhanden ſeyn ſollen, bey, und ſagen, daß jene Urtheile nur in ſo fern wahr ſind, als ſie mit den ihnen entſprechenden Objecten übereinſtimmen. Worauf gründet ſich nun dieſe Beziehung und was iſt unter der Uebereinſtimmung der Urtheile mit ihren Objecten zu verſtehen? Alle unſere Vorſtellungen bleiben immer Vorſtellungen, d. i. innere Beſtimmungen unſers Gemüthes, und werden niemahls Sachen. Die Objecte, worauf wir unſere Vorſtellungen beziehen, kommen nie in unſer Gemüth hinein, um darin mit den ihnen entſprechenden

Auf die Beleuchtung des Steines durch die Sonne folgt die Erwärmung deſſelben; nur zufällig. Daß dieſe Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, iſt zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffes der Urſache) enthalten, das lernt man aber nicht durch Erfahrung, ſondern umgekehrt, Erfahrung wird allererſt durch dieſen Zuſatz des Verſtandesbegriffes (der Urſache) zur Wahrnehmung erzeugt, d. h. Erfahrung entſteht dadurch, daß man die Wahrnehmungen des Sonnenſcheines und der Erwärmung des Steines unter die Begriffe Urſache und Wirkung ſubſumirt, oder die Wahrnehmungen nach dem Verhältniſſe verbindet, in welchem dieſe Begriffe zu einander ſtehen und gedacht werden müſſen. Prolegomena S. 89.

den Vorſtellungen verglichen, und dadurch nach ihrer Uebereinſtimmung mit dieſen erkannt werden zu können. Eben ſo wenig kann man auch irgend ein Band zwiſchen unſern Vorſtellungen und den Objecten, ſo wir ihnen entſprechend ſetzen, annehmen, das jene mit dieſen vereinigt, und in Uebereinſtimmung bringt. Denn was ſoll man ſich bey dieſem Bande denken, und worin ſoll es beſtehen? Wie können Vorſtellungen und reale Objecte übereinſtimmend ſeyn? Jene bleiben ja immer innere Beſtimmungen und Zuſtände des Gemüthes, und können als ſolche mit den realen Objecten, worauf wir ſie beziehen, nicht übereinſtimmen; denn ſonſt müßten ſie mit dieſen einerley Ding ausmachen, und die Unterſcheidung beyder wäre vernnnſtwidrig. — Es iſt demnach die Quelle der Beziehung unſerer Vorſtellungen und Urtheile auf reale Objecte nicht außer uns, ſondern in uns ſelbſt zu ſuchen, und das, was wir im vorhergehenden Paragraphen über den Urſprung der Nothwendigkeit in den Erfahrungsurtheilen geſagt haben, ertheilt auch den nöthigen Aufſchluß über die Beziehung dieſer Urtheile auf reale Objecte. Sobald nähmlich die Ordnung unſerer Vorſtellungen und Wahrnehmungen durch die Subſumtion derſelben unter Verſtandesbegriffe nothwendig gemacht wird, ſo wird ihnen dadurch auch eine objective Bedeutung ertheilt, oder ein Object geſetzt, worauf ſie ſich beziehen ſollen. Und eben hierin liegt auch der Grund, warum wir verlangen, daß jedermann über einen Gegenſtand der Erfah-

fahrung eben ſo urtheilen ſoll, wie wir ſelbſt darüber geurtheilt haben. Die objective Gültigkeit des Urtheiles beſteht nähmlich in der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit deſſelben. Wenn wir alſo ein Urtheil als nothwendig ausſprechen, und ihm dadurch zugleich ein Object ſetzen, womit es übereinſtimmt; ſo verlangen wir, daß jedermann daſſelbe Urtheil fällen, dadurch auch dem Urtheile daſſelbe Object ſetzen, und in ſeinem Urtheile über das Object mit dem unſrigen übereinſtimmen ſoll. Will man dieß nicht einräumen, ſo iſt gar kein Grund da, warum die Urtheile anderer Menſchen über einen Gegenſtand mit den unſrigen übereinſtimmen müßten; denn nur darin, daß es ein und derſelbe Gegenſtand iſt, worauf dieſe Urtheile mehrerer Menſchen ſich beziehen, und daß dieſer Gegenſtand durch die Nothwendigkeit der Urtheile ſelbſt geſetzt wird, kann der Grund enthalten ſeyn, daß die Urtheile ſelbſt mit einander übereinſtimmen müſſen. — Nothwendige Allgemeingültigkeit und objective Gültigkeit der Urtheile ſind demnach Wechſelbegriffe, und die objective Gültigkeit enthält keine andere Dignität der Urtheile, als in der allgemeinen und nothwendigen Gültigkeit derſelben bereits enthalten iſt. Die Erfahrungsurtheile erhalten daher auch ihre objective Gültigkeit durchaus von keiner unmittelbaren Erkenntniß der Gegenſtände, worauf ſie bezogen werden (denn eine ſolche Erkenntniß iſt unmöglich), ſondern einzig und allein von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welche ihnen durch

die

die Anwendung der Begriffe des Verſtandes auf die darin vorkommenden Wahrnehmungen verſchafft wird, und der Dogmatismus, der den Erfahrungsurtheilen reale, von unſerer Erkenntniß unabhängige, und außer derſelben befindliche Gegenſtände zum Grunde legte, und aus einem Bande das jene mit dieſen vereinige und übereinſtimmend mache (bey welchem Bande man ſich aber gar nichts denken kann), die objective Gültigkeit der Erfahrungsurtheile ableitete, irrte alſo gänzlich in der Speculation über dieſe objective Gültigkeit und deren Gründe, wie aus den folgenden Unterſuchungen noch deutlicher und gewiſſer werden wird. *)

§. 74.

Erfahrung iſt alſo, wie das bisher Geſagte (§. 69 - 73.) lehrt ein gemeinſchaftliches Product der Sinne und des Verſtandes. Um aber die Aufgabe dieſes Hauptſtückes: Wie nähmlich reine Naturwiſſenſchaft möglich ſey? vollſtändig zu löſen, müſſen wir das Verſtandesvermögen zergliedern, und den Antheil, den daſſelbe an der Beſchaffenheit unſerer Erkenntniß von Objecten der Natur hat, ſeinem ganzen Umfange nach aufſuchen und darſtellen.

Drit-

*) Krit. d. r. Vern. S. 236 u. 242. Prolegomena S. 78.

Dritter Abſchnitt.

Anweiſung zur Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

§. 75.

Wenn wir die Begriffe, welche lediglich aus dem Verſtande abſtammen und zur Erkenntniß der Gegenſtände dienen, vollſtändig entdecken wollen, ſo kann dieß nicht dadurch bewerkſtelliget werden, daß wir über die Begriffe, deren ſich der Verſtand beym Denken der Gegenſtände bedient, Beobachtungen anſtellen, und dieſen Beobachtungen gemäß jene Begriffe aufzählen; denn dieſe Beobachtung verſchafft keine Gewißheit davon, daß wir alle Begriffe, deren ſich der Verſtand beym Denken der Gegenſtände bedient, ausfindig gemacht haben. Die Vollſtändigkeit in der Entdeckung der reinen Verſtandesbegriffe kann vielmehr nur dadurch erreicht werden, daß die Aufſuchung derſelben nach einem Princip, wonach ſich ihre Zahl und ihr Zuſammenhang mit Gewißheit einſehen läßt, geſchieht.

§. 76.

Das Princip nun, nach welchem die reinen Verſtandesbegriffe aufgeſucht werden müſſen, kann kein anderes ſeyn, als der Begriff von einer Verſtandeshandlung, die alle übrige Verſtandeshandlungen unter ſich begreift und ent=

enthält, und dieſer Begriff iſt der Begriff des Urtheilens; denn in dem Urtheilen beſteht der Verſtandesgebrauch überhaupt, und unter daſſelbe kann jede beſondere Handlung des Verſtandes gebracht werden. *)

§. 77.

Das Urtheilen überhaupt macht diejenige ſelbſtthätige Handlung des Gemüthes aus, wodurch eine Vorſtellung einer höhern, die dieſe und mehrere andere unter ſich begreift, untergeordnet wird. Dieſe Handlung verdient aber um deſto beſſer von den Wirkungen der Sinnlichkeit, welche Affectionen heißen, unterſchieden werden zu können, eine Function genannt zu werden. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile: Jedes Metall iſt ein Körper; der Begriff Körper auf mehrere Vorſtellungen, unter dieſen wird er aber in dem angeführten Urtheile auf den Begriff des Metalles bezogen. — Da nun keine Vorſtellung ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand bezieht, als allein die Anſchauung; das Anſchauen aber ein Geſchäft unſerer Sinnlichkeit iſt, das die Gegenwart eines Gegenſtandes und deſſen Eindruck auf unſer Gemüth vorausſetzt: So können ſich auch die Vorſtellungen des Verſtandes nicht unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehen, ſondern ſie beziehen ſich allezeit auf eine andere Vorſtellung von dem Gegenſtande, die entweder eine Anſchauung, oder ſelbſt ſchon ein Begriff iſt.

Man

*) Krit. d. r. Vern. S. 91. ff. Prolegomena S. 119.

Man kann daher auch das Urtheil durch eine mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes erklären, oder von demſelben ſagen, es enthalte bloß die Erkenntniß der Merkmahle von der Vorſtellung eines Gegenſtandes. So wird z. B. in dem Urtheile: Der Stein iſt ſchwer; der Begriff der Schwere auf den Begriff des Steines bezogen. Der Begriff des Steines aber bezieht ſich auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen (oder Anſchauungen). *)

§. 78.

Wenn man von allem Inhalte eines Urtheiles überhaupt abſtrahirt, und nur auf die Vereinigung der verſchiedenen Begriffe in demſelben, die der Verſtand ſelbſtthätig hervorgebracht hat (auf die bloße Verſtandesform in den Urtheilen), Acht giebt; ſo findet ſich, daß dieſe Vereinigung unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder wieder drey Momente (Modificationen) unter ſich enthält. Folgende Tafel ſtellt die Modificationen der Einheit, die unter den Begriffen in jedem Urtheile vorkommen, vollſtändig dar.

Der Quantität nach ſind die Urtheile

Einzelne

Beſondere

Allgemeine.

Der

*) Krit. d. r. Vern. S. 92.

Der Qualität nach	Der Relation nach
Bejahende	Kategoriſche
Verneinende	Hypothetiſche
Unendliche.	Disjunctive.

Der Modalität nach

Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodiktiſche.

Dieſe Eintheilung der Urtheile ihrer Form nach iſt in der allgemeinen Logik ſchon längſt im Gebrauche geweſen, und wenn ſie von der in den Lehrbüchern der Logik gewöhnlichen Darſtellung der Verſchiedenheit aller Urtheile ihrer Form nach in manchen Punkten abweicht, ſo hat dieſe Abweichung ihren guten Grund, indem in der allgemeinen Logik, die bloß auf den Gebrauch der Urtheile beym Schließen ſieht, und auch von allem Inhalte derſelben abſtrahirt, manche Eigenthümlichkeit der Form der Urtheile übergangen werden kann, die in einer transſcendentalen Logik, worin auch die Urtheile nach der Größe und dem Werthe der Bejahung, welche ſie enthalten, betrachtet werden müſſen, nicht ausgelaſſen werden darf. So werden z. B. von den Logikern gewöhnlich die einzelnen Urtheile nicht von den allgemeinen, weil jene dieſen beym Gebrauche der Urtheile im Vernunftſchluſſe gleichgelten, und eben ſo wenig auch die unendlichen von den bejahenden Urtheilen, weil in jenen eben ſo wohl, als in dieſen, dem Subjecte etwas beygelegt wird, unter-

ſchie-

ſchieden, ungeachtet beyde Arten von Urtheilen auf beſondern Functionen des Verſtandes beruhen, die im Felde ſeiner reinen Erkenntniß wichtig ſind. *)

Vierter Abſchnitt.

Von den Kategorien.

§. 79.

Wenn unſer Verſtand denken ſoll, ſo müſſen ihm zuvor verſchiedene Vorſtellungen gegeben ſeyn, die er auf gewiſſe Weiſe durchgeht, aufnimmt und mit einander verbindet, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung des Verſtandes kann man Syntheſis nennen. Es liegt aber dieſelbe aller Auflöſung unſerer Vorſtellungen in ihre Merkmahle (Analyſis) zum Grunde, indem der Verſtand nichts auflöſen kann, als was er vorher ſelbſt verbunden hat. Sie iſt mithin das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß Aufſchlüſſe erhalten wollen.

§. 80.

Eine Syntheſis des Verſtandes heißt **rein**, wenn das Mannigfaltige, was durch ſie vereinigt wird, nicht empiriſch (durch Empfindung), ſondern a priori gegeben iſt (wie das Mannigfaltige, das die reine Anſchauung des Raums und der Zeit in ſich enthält).

§. 81.

*) Krit. d. r. Vern. S. 95.

§. 81.

Verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff bringen, heißt, durch die Verbindung der gemeinſchaftlichen Merkmahle dieſer Vorſtellungen einen Begriff erzeugen, welcher jene Vorſtellungen unter ſich faßt. Von dieſer Handlung des Verſtandes (worüber die allgemeine Logik Auskunft giebt) muß diejenige Handlung deſſelben Vermögens ſorgfältig unterſchieden werden, wodurch die reine Syntheſis der Vorſtellungen (§. 80.) auf Begriffe gebracht wird. Dieſe Handlung, (worüber die transſcendentale Logik Auskunft giebt) beſteht nähmlich darin, daß die Einheit, welche durch die Verbindung mehrerer Vorſtellungen in einem Urtheile unter dieſen Vorſtellungen hervorgebracht wird, allgemein ausgedruckt, d. h. in einem Begriffe vorgeſtellt wird.

§. 82.

Die Begriffe, welche durch die allgemeine Vorſtellung der Syntheſis des Mannigfaltigen in einem Urtheile erzeugt werden, können auch auf dieſes Mannigfaltige dadurch angewendet werden, daß daſſelbe darunter ſubſumirt wird. Durch dieſe Anwendung erhält das Urtheil Beſtimmtheit, Nothwendigkeit und objective Gültigkeit. Denn alle Syntheſis nach Begriffen geſchieht einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit gemäß, und enthält deßhalb Nothwendigkeit.

§. 83.

Die Begriffe, die durch die allgemeine Vorſtellung der Syntheſis in einem Urtheile überhaupt entſtehen, heißen **reine Verſtandesbegriffe**, oder **Kategorien.** Es giebt mithin eben ſo viele reine Verſtandesbegriffe, als es verſchiedene Momente und Arten der Verbindung des Mannigfaltigen in einem Urtheile (§. 78.) giebt, und die reinen Verſtandesbegriffe fallen dieſen Momenten des Urtheilens völlig parallel aus, wie folgende Verzeichnung derſelben darthut.

Kategorien der Quantität.

Einheit (das Maaß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze).

Der Qualität.

Realität.
Negation
Limitation.

Der Relation.

Subſiſtenz und Inhärenz.
Cauſalität und Dependenz.
Wechſelwirkung.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daſeyn — Nichtſeyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

§. 84.

Dieſe Begriffe enthält der Verſtand à priori in ſich, und ſchöpft ſie aus keiner Erfahrung. Ja er iſt auch nur

um

um derſelben willen ein reiner Verſtand; denn ob ſie gleich nicht angeboren in ihm liegen, ſondern von ihm erworben worden ſind, ſo ſetzt doch dieſe Erwerbung nichts weiter voraus, als die ſubjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception). Es iſt aber die Verzeichnung derſelben nicht rhapſodiſch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung derſelben, durch die man von der Vollſtändigkeit derſelben niemahls Gewißheit erhält, entſtanden, ſondern ſyſtematiſch, aus dem Begriff des Urtheilens überhaupt entworfen: Daher man auch von dieſen Begriffen ſagen kann, daß durch dieſelben der Verſtand völlig erſchöpft, und ſein Vermögen gänzlich ausgemeſſen ſey. Obgleich alſo auch Ariſtoteles ſchon in ſeiner Tafel der Kategorien die Abſicht hatte, diejenigen Begriffe in unſerer Erkenntniß, welche keine beſondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl bey aller Erkenntniß der Erfahrungs-Objecte vorkommen, anzugeben und zu verzeichnen; ſo iſt doch die Ariſtoteliſche Tafel der Kategorien von der im vorhergehenden Paragraphen enthaltenen Verzeichnung derſelben dadurch ſehr verſchieden, daß jene nach gar keinem Princip entworfen iſt. Eben daher ſieht man auch bey der Ariſtoteliſchen Tafel der Kategorien keinen Grund ein, warum der reinen Verſtandesbegriffe gerade nur ſo viel, und nicht mehr oder weniger ſind, als in derſelben angegeben werden; und aus demſelben Grunde iſt dieſelbe eines theils ſehr mangelhaft

ge-

geblieben, andern theils aber ſind in dieſelbe Begriffe aufgenommen worden, die dem reinen Verſtande gar nicht angehören. *)

§. 85.

Aus den Stammbegriffen des reinen Verſtandes laſſen ſich viele andere eben ſo reine Begriffe ableiten, die man **Prädicabilien** des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) nennen könnte, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie (§. 15.) keinesweges, in einer Kritik der reinen Vernunft aber füglich übergangen werden dürfen.

§. 86.

Das Syſtem der Kategorien gewährt den großen Vortheil, daß es eine ſichere Anweiſung abgiebt, wie und durch wel-

*) Anfänglich hatte **Ariſtoteles** zehn Grundbegriffe des Verſtandes unter dem Nahmen der Kategorien und **Prädicamente** zuſammengetragen: Nähmlich: 1. Subſtantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Paſſio. 7. Quando. 8. Vbi. 9. Situs. 10. Habitus. In der Folge glaubte er noch fünf andere aufgefunden zu haben, die er unter dem Nahmen der Poſtprädicamente beyfügte. Nähmlich: 1. Oppoſitum. 2. Prius. 3. Simul. 4. Motus. 5. Habere. Die Kategorien Quando, Vbi, Situs, ſind aber modi der reinen Sinnlichkeit, und gehören nicht in ein Stammregiſter des reinen Verſtandes. Die Kategorie motus iſt gar ein empiriſcher Begriff, der blos aus Erfahrung abſtammt. Die Kategorien Actio, Paſſio ſind abgeleitete Begriffe, und dürfen den Urbegriffen des Verſtandes nicht beygezählt werden. Andere Stammbegriffe des Verſtandes fehlen in dieſer Ariſtoteliſchen Tafel gänzlich.

welche Punkte der Unterſuchung jeder Gegenſtand der reinen Vernunft, wenn er vollſtändig erwogen werden ſoll, geführt werden müſſe. Die Kategorien ſind nähmlich dem Verſtande beym Denken eines Gegenſtandes unentbehrlich und erſchöpfen ſeinen Gebrauch gänzlich. Mithin kann man auch gewiß ſeyn, daß man ein Object, in ſo fern es metaphyſiſch und nach Grundſätzen a priori erwogen wird, vollſtändig und nach allen Momenten des Verſtandes, unter welche jedes andere Merkmahl des Objects gebracht werden muß, erkannt habe, wenn deſſen Prädicate der Tafel der Kategorien gemäß aufgeſucht worden ſind.

§. 87.

Ueber die Tafel der Kategorien laſſen ſich allerley artige Betrachtungen anſtellen. Es iſt nähmlich auffallend, a) daß die dritte Kategorie jeder Klaſſe immer aus der Verbindung der erſten und zweyten entſpringt, ohne doch aus dieſen abgeleitet zu ſeyn; b) daß in den Kategorien der Quantität und Qualität bloß ein Fortſchritt von der Einheit zur Allheit, oder vom Etwas zum Nichts da iſt, (zu dieſem Behufe müſſen die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Einſchränkung, völlige Negation) und daß dieſe Kategorien keine Correlata und Opposita haben, welche doch bey den Kategorien der Relation und Modalität Statt finden, welches einen Grund im menſchlichen Verſtande haben muß; c) daß jede Klaſſe drey Kategorien enthält, da

ſonſt

ſonſt alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie ſeyn muß.

§. 88.

Die Uebereinſtimmung der Kategorie der Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden mit der in der Tafel der logiſchen Functionen ihr correſpondirenden Form eines disjunctiven Urtheiles iſt zwar nicht ſo in die Augen fallend, als die Uebereinſtimmung der übrigen Kategorien mit den logiſchen Formen der Urtheile; aber nichts deſto weniger vollkommen gegründet. In allen disjunctiven Urtheilen wird nähmlich der Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß (oder die Sphäre der möglichen Erkenntniß von einem Dinge) in Theile getheilt, die aber einander nicht ſubordinirt, ſondern coordinirt ſind, und daher einander wechſelſeitig beſtimmen, vorgeſtellt. In dem disjunctiven Urtheile z. B. Die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine von der Welt verſchiedene Urſache; wird die vom Daſeyn einer Welt überhaupt mögliche Erkenntniß eingetheilt. Jeder dieſer Sätze nimmt nur einen Theil der Sphäre der möglichen Erkenntniß vom Daſeyn einer Welt überhaupt ein, alle zuſammengenommen aber die ganze Sphäre. Unter dieſen Sätzen findet alſo, ungeachtet ſie ſich einander ausſchließen, eine gewiſſe Gemeinſchaft Statt, die darin beſteht, daß ſie zuſammengenommen die ganze

Sphäre einer einzigen Erkenntniß (die Menge alles deſſen, was unter ihr enthalten iſt) ausmachen, und einander wechſelſeitig beſtimmen. Denn wird ein Glied der Eintheilung geſetzt, ſo werden die übrigen ausgeſchloſſen, und ſo umgekehrt; und die Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Nun wird eine ähnliche Verknüpfung und wechſelſeitige Beſtimmung in einem Ganzen der Dinge gedacht, deſſen Theile ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, und davon alſo ein Theil dem andern nicht als der Urſache ſeines Daſeyns untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet iſt, wie z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen und auch widerſtehen. Es iſt alſo daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er die Sphäre eines eingetheilten Begriffes vorſtellt, und wenn er die Wechſelwirkung der Theile, die in ein Ganzes verbunden ſich einander beſtimmen, denkt. *)

Fünf-

*) Von der Entſtehung und Zahl der Kategorien wird in der Kritik der reinen Vernunft S. 102-116. in den Prolegom. S. 117-124. und in dem Werke, Ueber eine Entdeckung S. 70. gehandelt. Ueber die Trichotomie der Eintheilung jeder Klaſſe der Kategorien wird in der Kritik der Urtheilskraft, Einleitung S. LV. ein Wink ertheilt. — Der Satz der Scholaſtiker: Quodlibet ens est unum, verum, bonum; ſcheint noch Kategorien anzugeben, die in der obigen Tafel derſelben nicht enthal-

Fünfter Abſchnitt.

Deduction der Kategorien, oder Ueber die Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf Gegenſtände der Erfahrung.

§. 89.

Wir haben im vorhergehenden Abſchnitte diejenigen Begriffe, welche der Verſtand lediglich aus ſich ſelbſt ſchöpft, und die er dadurch erhält, daß er ſich die verſchiedenen Modificationen der Form des Urtheilens überhaupt allgemein vorſtellt, kennen gelernt. In dem gegenwärtigen Abſchnitte haben wir dagegen zu unterſuchen, welcher Sinn und welcher Gebrauch den Stammbegriffen des reinen Verſtandes zukomme, oder wie weit ſich die Anwendung derſelben erſtrecke. Durch dieſe Unterſuchung wird allererſt

halten ſind. Allein die in dieſem Satze ausgedruckten Prädicate der Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit, ſind nicht Prädicate, die ſich a priori auf die Möglichkeit des Daſeyns der Gegenſtände bezögen; ſondern nur logiſche Erforderniſſe und Kriterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und ſagen weiter nichts aus, als daß jede Erkenntniß eines Objectes Einheit des Begriffes d. i. Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Erkenntniß, Wahrheit in Anſehung der Folgen des Begriffes in einer Erkenntniß, und endlich Vollkommenheit, d. i völlige Zuſammenſtimmung der Folgen mit dem Begriffe, woraus ſie abſtammen, enthalten müſſe. Sie ergänzen daher auch nicht irgend einen Mangel in der Tafel der Kategorien. Kr. d. r. Vernunft S. 113.

das ganze reine Verſtandesvermögen des Menſchen ausgemeſſen, und deſſen wahre Beſtimmung eingeſehen. Da die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaßungen reden, in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt (quid iuris), von der, welche die Thatſache angeht (quid facti), unterſcheiden, und indem ſie von beyden Beweis fordern, den erſtern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, **Deduction** nennen: So kann man auch den Beweis, daß gewiſſe Begriffe ſich auf Gegenſtände beziehen, und daher objective Realität haben, mit dem Nahmen einer Deduction dieſer Begriffe belegen. Man muß aber die **empiriſche** und **transſcendentale Deduction der Begriffe** unterſcheiden. Jene zeigt die Art und Weiſe an, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden iſt, und betrifft daher nicht ſowohl die Rechtmäßigkeit des Begriffes, ſondern vielmehr nur das Factum, wodurch wir zum Beſitz deſſelben gekommen ſind. Die transſcendentale Deduction der Begriffe hingegen iſt eine Erklärung der Art und Weiſe, wie ſich Begriffe auf Gegenſtände und deren Erkenntniß a priori beziehen können. — Wir haben es in dem gegenwärtigen Abſchnitte nur mit der transſcendentalen Deduction der Stammbegriffe des reinen Verſtandes zu thun, nicht aber mit der empiriſchen Deduction derſelben, dergleichen Locke in ſeinem berühmten Werke über den menſchlichen Verſtand gegeben hat, und welche nicht ſowohl eine

De-

Deduction der Begriffe (denn ſie enthält bloß eine Erörterung der Gelegenheiten, bey welchen das Bewußtſeyn der Verſtandesbegriffe in uns erweckt wird), ſondern nur eine phyſiologiſche Ableitung derſelben genannt zu werden verdient. — Es iſt aber dieſe transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe um ſo nöthiger und unentbehrlicher, da dieſe Begriffe ganz unabhängig von der Erfahrung ſind, und gar nichts von dem enthalten, was zur Erſcheinung der Sinne gehört, woraus denn ein Verdacht gegen die objective Gültigkeit und gegen die Anwendbarkeit derſelben auf Gegenſtände der Erfahrung entſtehen muß, der uns, wie **Humens** Beyſpiel lehrt, leicht dahin führen kann, alle ſynthetiſche Erkenntniſſe der Vernunft für bloße Täuſchung anzuſehen. *)

§. 90.

Sollen Vorſtellungen ſich auf Gegenſtände beziehen, und mit denſelben zuſammentreffen, ſo iſt dieß nur auf eine dop-

*) Kr. d. r. Vern. S. 116. — Eigentlich ſollte man nicht jede Erkenntniß a priori (S. §. 15. in der Anmerkung), ſondern nur die, wodurch man einſieht, wie gewiſſe Vorſtellungen, ſie ſeyen Anſchauungen oder Begriffe, a priori möglich ſind und angewendet werden, transſcendental nennen. Eine transſcendentale Deduction der Kategorien enthält alſo nicht ſowohl einen Beweis davon, daß die Kategorien lediglich aus dem Verſtande abſtammen, ſondern vielmehr eine Erklärung der Art und Weiſe, wie dieſelben a priori möglich ſind, und ſich auf Gegenſtände beziehen. Kr. d. r. V. S. 80.

doppelte Art möglich. Entweder müſſen nähmlich die Gegenſtände die Vorſtellungen möglich machen (die Gegenſtände müſſen Bedingungen des Daſeyns der Vorſtellungen ſeyn), oder die Vorſtellungen müſſen die Gegenſtände möglich machen. Macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, ſo iſt die Beziehung dieſer auf jenen nur empiriſch, und die Vorſtellung kann nicht a priori in uns vorhanden ſeyn; denn wir können von den Beſtimmungen, die zum Daſeyn eines Dinges an ſich gehören, niemahls a priori eine Vorſtellung und Einſicht beſitzen (S. §. 67.). So ſtehen z. B. alle Empfindungen in einer empiriſchen Beziehung auf die Objecte, durch deren Einfluß aufs Gemüth ſie hervorgebracht werden, und können eben deßwegen auch nicht a priori, ſondern nur a poſteriori erkannt werden, und wir wiſſen nur durch Erfahrung, welche Empfindungen ein Gegenſtand in uns hervorbringt. Soll aber eine Vorſtellung ſich dadurch auf einen Gegenſtand beziehen, daß jene die Bedingung des Daſeyns von dieſem ausmacht, ſo iſt dieß, weil eine Vorſtellung nicht an ſich ſelbſt ihren Gegenſtand hervorbringen kann (denn hierbey iſt nicht die Rede von der Wirkſamkeit der Vorſtellungen durch den Willen), nur dadurch möglich, daß die Vorſtellung ſich nothwendig auf die Erkenntniß eines Gegenſtandes bezieht, und zu den Bedingungen der Möglichkeit dieſer Erkenntniß gehört. So ſtimmen z. B. alle Erſcheinungen mit den Bedingungen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) nothwendig überein,

wie

wie die transſcendentale Aeſthetik gelehrt hat; denn Raum und Zeit ſind Bedingungen des Daſeyns der Erſcheinungen. Sollte es alſo in uns Begriffe a priori geben, die Bedingungen ausmachten, unter denen allein etwas als ein Gegenſtand überhaupt von uns gedacht werden könnte; ſo würden die Gegenſtände ihrer Erkenntniß nach mit jenen Begriffen a priori übereinſtimmen müſſen, und dieſe Begriffe in einer nothwendigen Beziehung auf alle Gegenſtände ſtehen. — Soll demnach eine transſcendentale Deduction der Kategorien zu Stande gebracht werden; ſo muß bewieſen werden, daß die Kategorien Bedingungen der Erkenntniß von Gegenſtänden überhaupt ſind; denn nur in ſo fern können ſie ſich auf Gegenſtände beziehen und mit denſelben zuſammentreffen. Ein ſolcher Beweis hat nun freylich viele Schwierigkeiten, und kann nur durch die ſubtilſten Nachforſchungen über die Thätigkeiten unſers Gemüthes zu Stande gebracht werden, belohnt aber auch den darauf verwendeten Fleiß dadurch hinlänglich, daß er uns über den Urſprung und den Umfang der objectiven Gültigkeit der Erkenntniſſe unſers Verſtandes aufs vollſtändigſte und zuverläſſigſte belehrt. *)

§. 91.

Das Verbinden mannigfaltiger Vorſtellungen (Syntheſis des Mannigfaltigen S. §. 79.), ſie mögen nun Anſchau-

*) Kritik d. r. Vern. S. 124.

ſchauungen oder ſelbſt ſchon Begriffe ſeyn, iſt ein eigenthümliches Geſchäft des Verſtandes, womit die Sinnlichkeit gar nichts zu thun hat. Verbindung iſt nähmlich ein Actus der Spontaneität der Vorſtellungskraft, welche man, zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, die nur Empfänglichkeit der Eindrücke nach gewiſſen a priori beſtimmten Formen (Raum und Zeit) iſt, **Verſtand** nennen muß. Wir können uns daher nichts, als in einem Objecte verbunden vorſtellen, wenn wir es nicht ſelbſt vorher verbunden haben, und unter demjenigen, was an unſern Vorſtellungen vorkommt, iſt die Verbindung derſelben das Einzige, was nicht durch Objecte und deren Einfluß aufs Gemüth gegeben werden, ſondern nur vom denkenden Subjecte ſelbſt hervorgebracht werden kann; denn ſie erfordert einen Actus ſeiner Selbſtthätigkeit. *)

§. 92.

Jede Verbindung enthält außer dem Mannigfaltigen, das verbunden wird, und außer der Syntheſis deſſelben, noch eine **Einheit**. Denn Verbindung iſt Vorſtellung der aus der Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen entſtandenen Einheit deſſelben. Ob die Vorſtellungen, die wir verbinden, ſelbſt identiſch ſind, und alſo eine durch die andere analytiſch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſeyn der einen iſt doch vom Bewußtſeyn der an-

*) Krit. d. r. Vern. S. 129.

andern immer zu unterſcheiden, und das Urtheil, deſſen Materie aus identiſchen Vorſtellungen beſteht (z. B. das Urtheil: Der Körper iſt Subſtanz im Raume), kommt nur dadurch zu Stande, daß das Bewußtſeyn der einen Vorſtellung mit dem Bewußtſeyn der andern dem Begriffe der Einheit gemäß zuſammengeſetzt wird. *)

§. 93.

Dieſe Einheit, die aller Verbindung zum Grunde liegt, iſt nicht etwa die im 83. §. angeführte Kategorie der Einheit; denn alle Kategorien gründen ſich auf die beſondern Arten der Verbindungen der Vorſtellungen in den Urtheilen: In jedem Urtheile iſt aber ſchon Verbindung, mithin auch Einheit gegebener Vorſtellungen gedacht. Es muß vielmehr die Quelle des Begriffes der Einheit, der zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommen muß, wenn daſſelbe ſoll verbunden werden, noch höher, und zwar in demjenigen, was ſelbſt den Grund aller Einheit verſchiedener Begriffe im Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche enthält, aufgeſucht werden. **)

§. 94.

Die Vorſtellung: Ich denke, welche das Selbſtbewußtſeyn ausdruckt, muß alle unſere Vorſtellungen beglei-

ten

*) Krit. d. r. Vern. S. 130.

**) Krit. d. r. Vern. S. 131.

ten können, denn ſonſt würde etwas in uns vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heißt, als die Vorſtellung würde entweder unmöglich, oder für uns nichts ſeyn. Diejenige Vorſtellung nun, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann, heißt Anſchauung. Mithin hat alles Mannigfaltige der Anſchauung eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke in demſelben Subjecte, darin dieſes Mannigfaltige angetroffen wird, und iſt nur dadurch Vorſtellung, daß es von dem Bewußtſeyn begleitet werden kann, weil es ſonſt nicht zu meinen Vorſtellungen würde gehören können. *)

§. 95.

Die Vorſtellung: Ich denke, oder das Bewußtſeyn, iſt ein Actus der Spontaneität (des Verſtandes), und kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Sie iſt nicht eine Anſchauung, ſondern eine bloß intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Man kann ſie aber die reine und urſprüngliche Apperception nennen, und muß ſie von der empiriſchen und abgeleiteten Apperception ſorgfältig unterſcheiden. Sie ſtammt nähmlich unmittelbar aus dem Verſtande ab; ſie geht vor aller möglichen, beſtimmten Anordnung unſerer Vorſtellungen (vor allem beſtimmten Denken eines Gegenſtandes durch Prädicate) vorher; ſie iſt in allem Bewußt-

ſeyn

*) Krit. d. r. Vern. S. 131.

ſeyn eine und dieſelbe; ſie macht das allgemeine Selbſtbewußtſeyn, oder das Bewußtſeyn überhaupt aus, nnd muß alle andere Vorſtellungen begleiten können, kann aber von keiner weiter begleitet werden. Die mannigfaltigen Vorſtellungen, die in mir vorkommen, würden nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu einem und demſelben Selbſtbewußtſeyn gehörten, und ſich ſämmtlich auf das identiſche Ich bezögen, oder darauf bezogen werden könnten. Die empiriſche Apperception dagegen iſt das Bewußtſeyn unſers vorſtellenden Ich in ſeinem Verhältniß zu dieſer oder jener beſondern Vorſtellung. Dieſe empiriſche Apperception ſetzt die reine voraus, und iſt eben ſo abwechſelnd und veränderlich, als die mannigfaltigen Vorſtellungen, deren wir uns bewußt ſind. *)

§. 96.

Das Bewußtſeyn der durchgängigen und unveränderlichen Identität unſers vorſtellenden Ich bey der Abwechſelung der mannigfaltigen Vorſtellungen, die in ihm vorkommen, enthält eine Zuſammenſetzung der Vorſtellungen und iſt nur durch das Bewußtſeyn dieſer Zuſammenſetzung möglich. Das empiriſche Bewußtſeyn nähmlich, welches verſchiedene und einzelne Vorſtellungen begleitet, enthält keine Beziehung auf die Identität des vorſtellenden Ich, und dadurch daß ich mehrere Vorſtellungen mit Bewußtſeyn begleitet

gleiteͤ

*) Krit. d. r. Vern. S. 132. 133. und 139.

gleits, erhalte ich noch kein Bewußtſeyn der Identität meines vorſtellenden Subjects. Ich muß vielmehr eine Vorſtellung mit der andern verbinden, oder doch verbinden können, wenn es möglich ſeyn ſoll, daß ich mir die Identität des Bewußtſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle. Wenn daher in einer Anſchauung mehrere Vorſtellungen gegeben ſind und ich urtheile, dieſe Vorſtellungen gehören mir insgeſammt zu, und ſind meine Vorſtellungen, ſo heißt dieß nichts Anders, als: Ich vereinige ſie in einem Selbſtbewußtſeyn, oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen. Und obgleich der Gedanke, daß verſchiedene in einer Anſchauung gegebene Vorſtellungen insgeſammt meine Vorſtellungen ſind, noch nicht ſelbſt eine Syntheſis dieſer Vorſtellungen, oder das Bewußtſeyn einer ſolchen Syntheſis iſt; ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der Syntheſis dieſer Vorſtellungen voraus, und ich kann ſie nur unter der Bedingung meine Vorſtellungen nennen, daß ich ſie in einem und demſelben Bewußtſeyn zu begreifen im Stande bin. Wäre aber dieſe Zuſammenfaſſung mehrerer Vorſtellungen in ein Bewußtſeyn nicht möglich, ſo würde ich ein eben ſo vielfärbiges und verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin; oder ich würde gar kein Bewußtſeyn der Identität meines vorſtellenden Ich haben können. Die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen, als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität des Selbſtbewußtſeyns

(der

(der Apperception), welche a priori allem unſern beſtimmten Denken vorhergeht. Denn man kann nur durch Beylegung gewiſſer Merkmahle einen Gegenſtand beſtimmen; dieſe Verbindung der Merkmahle mit einem Gegenſtande iſt aber nur dadurch möglich, daß man ihre Vorſtellungen in einem und demſelben Bewußtſeyn begreift, und wäre unſer Ich bey jeder Vorſtellung ein anderes Ich, ſo würde auch keine Verbindung der Merkmahle in einem Gegenſtande, mithin auch kein beſtimmtes Denken eines Etwas möglich ſeyn. *)

§. 97.

*) Krit. d. r. Vern. S. 133. — Man muß die aus der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen entſpringende Einheit des Bewußtſeyns (die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns) von der analytiſchen Einheit des Bewußtſeyns unterſcheiden, welche allen Merkmahlen, die mehreren Dingen gemein ſind, anhängt. Die analytiſche Einheit des Bewußtſeins ſetzt jederzeit die ſynthetiſche voraus. Wenn ich mir z. B. roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmahl) mit andern Vorſtellungen verbunden ſeyn kann. Ich betrachte alſo in der Vorſtellung des Rothen überhaupt daſſelbe Bewußtſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten. Eine Vorſtellung nun, die als ein Merkmahl verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen Vorſtellungen gehörig angeſehen, die außer ihr noch etwas Anderes enthalten. Mithin muß eine Vorſtellung, die als gemeinſames Merkmahl mehrerer Vorſtellungen gedacht werden ſoll, und in Anſehung welcher ich mir daſſelbe Bewußtſeyn, als in vielen und verſchiedenen Vorſtellungen enthalten vorſtelle (was ſie eben zum conceptus communis macht), vorher in einer ſynthetiſchen Einheit mit andern (wenn

§. 97.

Der Grundſatz, daß der Verſtand alle Verbindung der Vorſtellungen zu Stande bringe, daß die Verbindung niemahls aus der Wahrnehmung der Gegenſtände entlehnt und in den Verſtand aufgenommen werde, ſondern daß dieſer nichts weiter als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, ſey, iſt zwar nur ein identiſcher oder analytiſcher Satz; erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen für nothwendig. Die Identität des Selbſtbewußtſeyns würde uns nähmlich niemahls zu Theil werden können, wäre uns nicht ein Mannigfaltiges in einer Anſchauung gegeben, welches der Verſtand verbinden kann, um dadurch die durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns zu erzeugen. Durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben, das Stoff zu einer Verbindung, durch die wir uns der Einheit und Identität unſers Ich bewußt würden, enthielte. Nur in der Anſchauung, die von dem Ich unterſchieden iſt, kann ein Mannigfaltiges gegeben, und durch Verbindung in einem Bewußt-

ſeyn

gleich nur möglichen Vorſtellungen) gedacht worden ſeyn. Eigentlich iſt daher auch die aus der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen entſpringende Einheit und Identität des Bewußtſeyns dasjenige, wovon aller Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, abhängig iſt. Kr. d. r. Vern. S. 133. in der Anmerkung.

ſeyn gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen. Unſer Verſtand kann nur denken, d. i. Vorſtellungen, die durch die Sinne gegeben ſind, mit einander verbinden. Der Menſch iſt ſich alſo der Identität ſeines vorſtellenden Ich nur in Anſehung des Mannigfaltigen der ihm in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, die zuſammengenommen eine ausmachen, bewußt, und nennt dieſelben deßhalb auch ſeine Vorſtellungen. Er iſt ſich daher auch einer nothwendigen Syntheſis a priori der in einer Anſchauung gegebenen mannigfaltigen Vorſtellungen bewußt, welche Syntheſis die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception heißt, unter der alle dem Menſchen gegebene Vorſtellungen ſtehen, unter die ſie aber durch eine Syntheſis gebracht worden ſeyn müſſen. *)

§. 98.

So wie demnach laut der transſcendentalen Aeſthetik die Möglichkeit aller Anſchauungen in Beziehung auf die Sinnlichkeit von den Bedingungen des Raumes und der Zeit abhängig iſt, die deren Form nothwendig beſtimmen; eben ſo iſt die Möglichkeit dieſer Anſchauungen in Beziehung auf den Verſtand, und wenn derſelbe durch das Mannigfaltige der Anſchauung ein Object denken und erkennen ſoll, davon ab-

*) Kr. d. r. Vern. S. 135.

abhängig, daß alle mannigfaltige Vorſtellungen der Anſchauung unter Bedingungen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehen; denn außerdem würden ſie nicht den Actus der Apperception, Ich denke, mit einander gemein haben, nicht in einem Selbſtbewußtſeyn zuſammengefaßt ſeyn, und alſo auch nicht zur Erkenntniß von etwas dienen. *)

§. 99.

Der Grundſatz nun, daß alles Mannigfaltige der Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand unter den Bedingungen der urſprünglichen Einheit der Apperception ſtehe, iſt die erſte reine Erkenntniß des Verſtandes, worauf ſein ganzer übriger Gebrauch ſich gründet. Alle Erkenntniß beſteht nähmlich in der beſtimmten Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object. Ein **Object** aber iſt das, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung **vereinigt** iſt. Nun erfordert alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewußtſeyns in der Syntheſis derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewußtſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich daß ſie Erkenntniſſe werden, ausmacht. Alſo beruhet ſogar auf der Einheit des Bewußtſeyns die Möglichkeit des Verſtandes, als eines Vermögens der Erkenntniſſe, und es würde

kei-

*) Kr. d. r. Vern. S. 136.

keine Erkenntniß, (d. h. Vorſtellungen, die ſich auf ein Object beziehen) möglich ſeyn, wenn nicht der Verſtand durch die Syntheſis des Mannigfaltigen in den Anſchauungen Einheit des Bewußtſeyns hervorbrächte. *)

§. 100.

Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns iſt demnach dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf

einen

*) Zur Erläuterung dieſes Paragraphen werden folgende Bemerkungen dienlich ſeyn können. Wir beziehen einen großen Theil unſerer Vorſtellungen auf Objecte, die unabhängig von uns und von unſern Vorſtellungen da ſeyn ſollen, und unſern Vorſtellungen kommt nur in Beziehung auf ſolche Objecte Realität zu. Es iſt demnach eine der wichtigſten Fragen in der ganzen theoretiſchen Philoſophie: Wie und wodurch ſtehen unſere Vorſtellungen mit den Objecten, die wir ihnen entſprechend annehmen, in Verbindung? Die dogmatiſche Philoſophie beantwortet dieſe Frage dadurch, daß ſie ein gewiſſes Band zwiſchen unſern Vorſtellungen und den ihnen entſprechenden Objecten annimmt, wobey man ſich aber gar nichts denken kann; denn die Gegenſtände unſerer Vorſtellungen können ja unmöglich mit dieſen letztern, die immer nur innere Beſtimmungen des Gemüthes bleiben, übereinſtimmen, oder gar ſelbſt in unſere Vorſtellungskraft übergehen, um darin nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit den Vorſtellungen erwogen zu werden. In dem Obigen (§. 94-99.) iſt dagegen bewieſen worden, daß der Grund der Beziehung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen auf Objecte, die von jenen unterſchieden ſeyn ſollen, in der Thätigkeit des Verſtandes liege, und daß den ſinnlichen Anſchauungen dadurch ein Object geſetzt wird, daß das Mannigfaltige dieſer Anſchauung mit einander verbunden, und unter Einheit der Apperception

einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit ausmacht: Sie iſt dasjenige, wodurch das in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in den Begriff von einem Objecte vereinigt, und wodurch alſo ein von den Vorſtellungen unterſchiedenes Object, womit jene, wenn ſie Wahrheit enthalten ſollen, übereinſtimmen müſſen, geſetzt und erzeugt wird. Denn ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns würde das Mannigfaltige der Anſchauung nicht in einem Bewußtſeyn vereinigt ſeyn, und alſo auch kein Object darſtellen. Man kann eben daher auch die ſynthetiſche Einheit der Apperception eine **objective** und **transſcendentale** Einheit des Bewußtſeyns nennen. Sie heißt nähmlich **objectiv**, weil durch ſie allererſt alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Ob-

gebracht wird. So iſt z. B. die bloße Form der äußern ſinnlichen Anſchauung, oder die bloße Anſchauung Raum noch gar keine Erkenntniß. Sie giebt nur das Mannigfaltige der Anſchauung a priori zu einer möglichen Erkenntniß. Um aber irgend einen Gegenſtand im Raume zu erkennen, z. B. einen Triangel, muß ich drey Linien ziehen, und eine beſtimmte Verbindung des in der Anſchauung Raum gegebenen Mannigfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen. Die Einheit dieſer Handlung der Syntheſis der drey Linien im Triangel iſt zugleich die Einheit des Bewußtſeyns (im Begriffe des Triangels), und mithin wird durch dieſe Einheit des Bewußtſeyns allererſt ein Object (ein beſtimmter Raum) erkannt, denn ohne dieſelbe würde keine Syntheſis des Mannigfaltigen des Raumes, und alſo auch keine Vorſtellung eines beſtimmten Raumes möglich ſeyn. Krit. d. r. Vern. S. 136.

Objecte vereinigt wird, und weil ohne dieſelbe gar keine Objecte da ſeyn würden, worauf ſich unſere Vorſtellungen bezögen; Sie heißt transſcendental (§. 89. Anmerkung), weil ſie den Grund der Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori enthält, und weil wir ohne dieſelbe von Objecten gar nichts a priori wiſſen und beſtimmen könnten. — Es iſt jedoch der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception nicht ein Grundſatz für jeden möglichen Verſtand und deſſen Gebrauch, ſondern nur für den menſchlichen Verſtand, für welchen durch die Vorſtellung Ich nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Ein Verſtand daher, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich ein Mannigfaltiges der Anſchauung gegeben würde, und durch deſſen Vorſtellungen zugleich die denſelben entſprechenden Objecte exiſtirten, würde eines beſondern Actus der Syntheſis des Mannigfaltigen, um die Einheit des Bewußtſeyns zu erzeugen, nicht bedürfen. Der menſchliche Verſtand hingegen kann nicht anſchauen, ſondern nur denken, oder bloß durch die Syntheſis des Mannigfaltigen einer ihm gegebenen Anſchauung die Einheit des Bewußtſeyns hervorbringen, und hierdurch bekommen allererſt die ihm gegebenen Anſchauungen Objecte, und werden Erkenntniſſe. Wir können uns daher auch nicht einmahl von einem Verſtande, der ſelbſt anſchauete, oder andere ſinnliche Anſchauungen, als die im Raume und in der Zeit, ſeinen Verbindungen zum Grunde liegend hätte, einen beſtimmten und poſitiven Begriff machen, d. h. wir können keine

Art ausfindig machen, wie wir einen ſolchen Verſtand und deſſen Art zu exiſtiren uns vorſtellig machen ſollen. *)

§. 101.

Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zu einer Erkenntniß von Objecten erhebt, iſt es eben, die unſern Urtheilen diejenige nothwendige, allgemeine und objective Gültigkeit giebt, deren wir bereits oben (im 72 und 73. §.) Erwähnung gethan haben, und jene Einheit des Bewußtſeyns iſt ſelbſt nichts Anders, als die logiſche Form und Verbindung aller Urtheile. Eigentlich ſollte man nähmlich das Urtheil überhaupt nicht durch die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwey Begriffen erklären, wie gewöhnlich geſchieht. Denn dieſe Erklärung paßt erſtens gar nicht auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile (welche nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern von Urtheilen enthalten), und zeigt auch zweytens nicht auf eine beſtimmte Art an, worin das Verhältniß der Begriffe in einem Urtheile beſtehe. Wenn man nun die Natur der Beziehung gegebener Vorſtellungen in jedem Urtheile genauer unterſucht, und dieſe Beziehung, als dem Verſtande angehörig, von demjenigen Verhältniſſe der Vorſtellungen, welches auf den Geſetzen der Ideenaſſociation (wodurch die Erneuerung vorhanden geweſener Vorſtellungen durch die Einbildungskraft beſtimmt wird)

*) Krit. d. r. Vern. S. 138.

wird) beruhet, gehörig unterſcheidet; ſo findet ſich, daß ein Urtheil überhaupt eigentlich nur durch diejenige Handlung des Verſtandes definirt werden könne, wodurch gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objectes werden. Dieß geſchieht aber lediglich dadurch, daß die gegebenen Vorſtellungen unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns gebracht werden; denn dadurch wird die Verbindung der gegebenen Vorſtellungen nothwendig, und mithin auch objectiv gültig. Hierauf zielt auch das Verbindungswörtchen iſt in den Urtheilen, welches dazu dient, die nothwendig, und eben daher auch objectiv gültige Verbindung der Vorſtellungen in einem Urtheile von einer bloß ſubjectiv gültigen Folge derſelben, die von den beſondern Zuſtänden des urtheilenden Subjectes abhängig iſt, und lediglich darauf Beziehung hat, zu unterſcheiden. Das Verbindungswörtchen iſt druckt nähmlich die Beziehung der zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen auf die urſprüngliche und ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns (der Apperception) aus, und zeigt an, daß die zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen unter dieſe Einheit gebracht worden ſind, wodurch ihrer Verbindung und ihrer Beziehung auf einander Nothwendigkeit, und objective Gültigkeit verſchafft wird, wenn gleich die gegebenen Vorſtellungen lediglich empiriſch ſind, und an ſich genommen gar nicht nothwendig zu einander gehören. Wenn ich z. B. die Vorſtellungen Stein und Härte nach den Geſetzen der Ideenaſſociation,

die

die lediglich ſubjective Gültigkeit haben, mit einander verbinde, ſo kann ich bloß ſagen: Wenn ich einen Stein befühle, ſo empfinde ich Härte; nicht aber: Der Stein iſt hart. Dieſes letztere Urtheil findet nur Statt, in ſo fern die Vorſtellungen Stein und Härte nothwendig zu einander gehören; dieß iſt aber nur dadurch möglich, daß dieſelben unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche ſich nicht auf einen beſondern Zuſtand des Subjectes bezieht, ſondern in allen Menſchen dieſelbe iſt, gebracht, und vermittelſt derſelben, die den höchſten Grund aller Vereinigung der Vorſtellungen ausmacht, mit einander verbunden worden ſind. *)

§. 102.

Wenn nun aber alle Verbindung mannigfaltiger Vorſtellungen und die dazu gehörige Einheit nicht durch ein Object gegeben ſeyn kann, ſondern durch den Verſtand vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns hervorgebracht ſeyn muß, wie im Vorhergehenden (§. 91-100.) erwieſen worden iſt: So gehört auch das in einer ſinnlichen Anſchauung gegebene Mannigfaltige nothwendig unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns. Denn durch dieſe Einheit des Bewußtſeyns iſt allein die Einheit der Anſchau-

*) Krit. d. r. Vern. S. 140. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. XIX in der Anmerkung.

ſchauung möglich, und ich würde einer Anſchauung weder Einheit beylegen, noch ſie auch die Meinige nennen können (§. 95.), wenn das Mannigfaltige derſelben nicht durch den Verſtand verbunden, und dadurch unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns gebracht worden wäre. Diejenige Handlung des Verſtandes aber, wodurch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) mit einander auf eine objectiv gültige Art verbunden, und unter die Einheit des Bewußtſeyns überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile (§. 101.). Mithin iſt auch alles Mannigfaltige, ſo fern es in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu Urtheilen (§. 78.) beſtimmt, und wird allererſt dadurch, daß es einer Function des Urtheilens gemäß durch den Verſtand beſtimmt worden iſt, zum Bewußtſeyn gebracht. Nun ſind die Kategorien nichts Anders, als eben dieſe Functionen zu Urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in jeder gegebenen Anſchauung nothwendig unter Kategorien. *)

§. 103.

*) Krit. d. r. Vern. S. 143. — In dieſem §. iſt der Anfang der Deduction der Kategorien, oder der Erörterung ihrer Realität und Beziehung auf Gegenſtände (§. 89.) gemacht worden. Es beruhet aber der in demſelben geführte Beweis von der nothwendigen Beziehung aller Anſchauungen auf die Kategorien ganz vorzüglich auf der

Ein-

§. 103.

Der Gebrauch der Kategorien, um vermittelſt ihrer die Einheit des Bewußtſeyns hervorzubringen, ſetzt jedoch ein

Einheit der Anſchauung, dadurch uns ein Gegenſtand gegeben wird. Dieſe Einheit der Anſchauung ſchließt nähmlich eine Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung (welche Syntheſis aber nicht der Sinnlichkeit angehört, ſondern aus dem Verſtande herrührt) ſchon in ſich, und durch dieſe Syntheſis bezieht ſich jenes Mannigfaltige auf die Einheit des Bewußtſeyns, und mithin auch auf die Kategorien, indem dieſe nichts Anders ſind, als eben ſo viele Arten, Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn zu vereinigen, oder ſie unter die Einheit des Bewußtſeyns zu bringen. Folgendes Beyſpiel wird zur Erläuterung des eben Geſagten dienlich ſeyn können. Die Anſchauung eines Baumes enthält ein Mannigfaltiges. Sie beſteht aus Wahrnehmungen von Theilen, die außer einander da ſind, die undurchdringlich ſind, eine Farbe, haben u. ſ. w. Dieſe mannigfaltigen Wahrnehmungen machen nun zuſammengenommen Eine Anſchauung aus, und ſtellen ein einziges Object dar. Dieſe Einheit der Anſchauung aber wird dem Verſtande nicht gegeben, ſo daß er ſie nur anzunehmen und aufzufaſſen brauchte, ſondern von demſelben ſelbſtthätig hervorgebracht. Er muß die einzelnen Wahrnehmungen der Theile des Baumes, ihre Undurchdringlichkeit, Farbe u. ſ. w. mit einander verbunden haben, von einer Wahrnehmung zur andern übergegangen ſeyn, und dadurch die Identität und Einheit des Selbſtbewußtſeyns erzeugt haben. Hierdurch aber erhält allererſt das Mannigfaltige in der Anſchauung des Baumes gegebene Beziehung auf mein vorſtellendes Subject, und ich kann daſſelbe nur vermöge dieſer Zuſammenfaſſung in ein Selbſtbewußtſeyn meine Vorſtellungen nennen. Aber dieſe Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung des Baumes giebt auch ſelbſt dieſem Mannigfaltigen Einheit, und iſt der Grund, daß es eine Anſchauung ausmacht. Da nun alle Kategorien nur be-

ſon-

ein Mannigfaltiges der Anſchauung voraus, das noch vor der Syntheſis des Verſtandes durch die Kategorien, und unabhängig von derſelben gegeben worden iſt. Wollte man ſich daher einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchauete, und durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich ein Mannigfaltiges der Anſchauung gegeben wäre (§. 100.); ſo würden für den=

ſondere Arten ſind, verſchiedene Vorſtellungen mit einander zu verbinden, und in ein Bewußtſeyn zuſammen zu faſſen, ſo bezieht ſich auch die Einheit der Anſchauung des Baumes nothwendig auf die Kategorien, und iſt nur allein durch dieſe möglich. Gleichwie daher nach der transſcendentalen Aeſthetik alle empiriſche Anſchauungen unter einer reinen ſinnlichen Anſchauung, die a priori in uns Statt hat, ſtehen, und gleichwie jene nur erſt durch dieſe möglich ſind; eben ſo ſteht auch alle Verbindung und Einheit unſerer Vorſtellungen unter dem reinen Selbſtbewußtſeyn, das a priori in uns Statt hat, und iſt nur allein durch dieſes reine Selbſtbewußtſeyn und durch die Bedingungen deſſelben, oder durch die Kategorien möglich. Sogar die Einheit, die dem Raume beygelegt wird, wenn wir ihn uns als einen beſondern Gegenſtand (nicht als bloße Form des Sinnlichen) vorſtellen, rührt aus einer Syntheſis des Verſtandes her, und wird erſt dadurch zu Stande gebracht, daß das Mannigfaltige, ſo nach der Form der äußern Sinnlichkeit gegeben iſt, ſynthetiſch in eine Anſchauung zuſammengefaßt worden iſt. Der Verſtand iſt nähmlich dasjenige, was alle Einheit der Objecte beſtimmt, und zwar nach Bedingungen, die in ſeiner Natur liegen. Er iſt es daher auch, was den Raum zur Zirkel-Geſtalt, zur Figur des Kegels und der Kugel beſtimmt, ſo fern er den Grund der Einheit der Conſtruction derſelben enthält; und die bloße allgemeine Form der Anſchauung, die Raum heißt, iſt nur das Subſtratum aller auf beſondere Objecte beſtimmbaren Anſchauungen. Krit. d. r. Vern. S. 160. Prolegomena S. 114-117.

denſelben die Kategorien von gar keiner Bedeutung, und zur Erzeugung der objectiven Einheit der Anſchauungen gar nicht nöthig ſeyn. Sie ſind nur für einen Verſtand unentbehrlich, deſſen ganzes Vermögen darin beſteht, daß er ein Mannigfaltiges, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben ſeyn muß, ordnet und verbindet, und dadurch zur Einheit des Bewußtſeyns bringt, wodurch allererſt Erkenntniß von einem Objecte für ihn entſteht. *)

§. 104.

Nun iſt alle uns Menſchen mögliche Anſchauung jederzeit ſinnlich, und hängt davon ab, daß das Gemüth afficirt worden iſt (§. 62.); folglich beziehen ſich auch die Kategorien bloß auf unſere ſinnliche Anſchauungen, und dienen lediglich dazu, dieſe ſinnlichen Anſchauungen mit einander zu verbinden, und unter die Einheit des Bewußtſeyns zu bringen, wodurch allererſt Erkenntniß von einem Gegenſtande (§. 73. und 99.) erzeugt wird. Da nun ein verknüpftes Ganzes von Wahrnehmungen oder empiriſchen Anſchauungen Erfahrung heißt (§. 70.); ſo beziehen ſich alle Kategorien bloß auf Gegenſtände der Erfahrung, und ſind nur Bedingungen der Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände. **)

§. 105.

*) Krit. d. r. Vern. S. 145.

**) Krit. d. r. Vern. S. 146. und 161. — Der Satz, der in dieſen Paragraphen bewieſen worden iſt, daß nähmlich die Kategorien bloß auf empiriſche Anſchauungen ſich bezie-

§. 105.

Warum aber unſer Verſtand die Eigenthümlichkeit beſitzt, daß er nur vermittelſt der Kategorien Einheit des Be-

ziehen, und nur durch Anwendung auf dieſelben Erkenntniſſe, d. i. objectiv gültige Vorſtellungen liefern, iſt von der größten Wichtigkeit; denn er beſtimmt die Gränzen des Gebrauches des reinen Verſtandes, und zeigt an, daß, gleichwie Raum und Zeit nur Formen unſerer ſinnlichen und empiriſchen Anſchauungen ſind, und ohne die Beziehung auf dieſe Anſchauungen nichts vorſtellen, eben ſo auch die reinen Verſtandesbegriffe lediglich im Gebiethe der Erfahrung Bedeutung und Anwendung finden. Nun kann man zwar nicht ſagen, daß die Kategorien an ſich ſelbſt genommen auf ſinnliche Wahrnehmungen eingeſchränkt ſeyen; denn ſie erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſeyn, oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich, und nicht intellektuell iſt, und ſind Arten, gegebene Anſchauungen zu verbinden, und unter die Einheit des Bewußtſeyns zu bringen. Allein dieſe Erweiterung des Gebrauches der reinen Verſtandesbegriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns zu gar nichts. Wir Menſchen ſind nähmlich nur der ſinnlichen Anſchauung theilhaftig, und können mithin lediglich auf dieſe die Kategorien, und die in denſelben enthaltene Einheit des Bewußtſeyns anwenden. Ohne dieſe ſinnliche Anſchauung ſind die Kategorien für uns bloße Gedanken der Form nach, und haben keine objective Realität, indem wir nichts als die ſinnliche Anſchauungen beſitzen, was wir den Kategorien gemäß mit einander verbinden könnten. Man kann daher auch nicht einmahl ſagen, daß die Anwendung der Kategorien auf die bloß reinen Anſchauungen Raum und Zeit Erkenntniſſe von Gegenſtänden liefere. Raum und Zeit ſind nähmlich nur Formen der ſinnlichen Anſchauung, aus **denen gar nicht abgenommen werden kann, daß etwas gegeben ſey, das denſelben gemäß angeſchauet wird.** Folglich ſind auch alle mathematiſche Begriffe für ſich genommen noch gar keine Erkenntniſſe, außer ſo fern man vor-

Bewußtſeyns a priori zu Stande bringen und dadurch Gegenſtände denken kann, desgleichen warum er gerade mit [illegible] zwölf

vorausſetzt, daß es Wahrnehmungen und Empfindungen in uns giebt, die ſich nur der reinen Anſchauung Raum und Zeit gemäß von uns vorſtellen laſſen. Wenn daher die reinen Verſtandesbegriffe auf die Anſchauungen a priori angewendet werden, ſo verſchaffen ſie nur dadurch erſt Erkenntniſſe, daß dieſe reinen Anſchauungen, und vermittelſt ihrer auch die Kategorien, auf empiriſche Anſchauungen oder auf Empfindungen angewendet werden. Krit. d. r. Vern. S. 147. 195. und 196. — Bey der Behauptung aber, daß die Kategorien Bedingungen der Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände ſeyen, muß man auf dasjenige ſorgfältig Rückſicht nehmen, was bereits im 99 §. von der Entſtehung des Objectes, worauf unſere Vorſtellungen als auf etwas von denſelben Verſchiedenes bezogen werden, angeführt worden iſt. Objecte kommen nähmlich unſern Vorſtellungen nur in ſo fern zu, als die Einheit und Verbindung derſelben Nothwendigkeit enthält. Nun ſind aber die Kategorien nichts Anders, als Begriffe von der nothwendigen Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn; mithin geben ſie unſern empiriſchen Wahrnehmungen, wenn dieſe unter jene ſubſumirt, und denſelben gemäß beſtimmt worden ſind, objective Gültigkeit oder Beziehung auf ein Object: Sie dienen dazu, empiriſche Urtheile, die ſonſt in Anſehung aller Functionen zu urtheilen unbeſtimmt und gleichgültig ſind, und daher auch keine Beziehung auf ein Object haben, in Anſehung dieſer Functionen zu beſtimmen, und ihnen dadurch allgemeine und objective Gültigkeit zu verſchaffen. Folgendes Beyſpiel wird dieß deutlicher machen. Wenn ich urtheile: Das Metall iſt rund; ſo wird in dieſem Urtheile der Begriff Metall als Subject, und der Begriff rund als Prädicat gebraucht. Allein es bleibt bey dieſem Urtheile dem Verſtande unbenommen, die Verbindung dieſer Begriffe umzukehren, und zu ſagen: Einiges Runde iſt Metall; und die Beſtimmung der Verbindung der Vorſtellungen Metall und rund in dieſem Urtheile hat keine Nothwendigkeit.

Soll

zwölf Kategorien zum Denken der Gegenſtände verſehen iſt, und nicht mit mehreren oder wenigern, davon läßt ſich eben ſo wenig weiter ein Grund angeben, als warum wir nur nach den oben (§. 78.) verzeichneten Arten Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn vereinigen, und urtheilen können. Wir müſſen uns des Verſtandes und der Kategorien zu allem Denken der Gegenſtände bedienen, und daher ſind auch alle Fragen über die Möglichkeit des Verſtandes und über die Gründe ſeiner Einrichtung weiter keiner Beantwortung fähig. *)

§. 106.

Aus der Deduction der Kategorien, ſo weit dieſelbe bisher geführt worden iſt, erhellet alſo mit apodiktiſcher Ge-

Soll ſie Nothwendigkeit erhalten und unveränderlich beſtimmt ſeyn, ſo müſſen die Vorſtellungen Metall und rund unter Kategorien ſubſumirt, das Metall als Subſtanz, und die Rundung als Accidenz gedacht werden. Hierdurch wird alsdann die Verbindung der Vorſtellungen Metall und rund auf immer beſtimmt, und dadurch angezeigt, daß das Metall jederzeit nur als Subject, die Rundung aber nur als Prädicat gedacht werden müſſe. Durch die Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf ſinnliche Anſchauungen werden alſo dieſe als einer beſondern Art der Verbindung der Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn gemäß beſtimmt gedacht. Dadurch erhält die Verbindung der Anſchauungen Nothwendigkeit, und vermittelſt dieſer Nothwendigkeit Beziehung auf Objecte, oder allgemeine Gültigkeit. Prolegomena S. 87. 107. und 121. M. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. XVII. in der Anmerkung.

*) Krit. d. r. Vern. S. 145. Prolegomena S. 111.

Gewißheit, daß dieſelben ſich bloß auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen, und lediglich Bedingungen der Erkenntniß dieſer Gegenſtände ausmachen. Es iſt alſo durch dieſe Deduction das Vermögen des reinen Verſtandes bereits ausgemeſſen, und das Gebieth genau beſtimmt worden, in welchem der Gebrauch deſſelben gültig iſt, und Erkenntniſſe von Gegenſtänden liefert.

§. 107.

Was aber in dieſer Lehre von der allein gültigen Anwendbarkeit der Kategorien auf empiriſche Anſchauungen der Sinne noch einigen Schwierigkeiten ausgeſetzt zu ſeyn ſcheint, das iſt der Umſtand, daß nach derſelben eine Uebereinſtimmung dieſer Anſchauungen mit den Begriffen des Verſtandes angenommen wird. Man könnte nähmlich ſagen: Da empiriſche Anſchauungen und reine Verſtandesbegriffe aus ganz verſchiedenen Quellen herrühren; ſo kann gar nicht eingeſehen werden, wie dieſelben zuſammenſtimmen oder vereinbar ſeyn, und in ihrer Vereinigung die Erfahrung ausmachen können. — Allerdings kann nun zwar nicht weiter erklärt werden, wie es möglich ſey, daß Sinnlichkeit und Verſtand zuſammenſtimmen. Wir wiſſen nur, daß beyde bey der Erfahrung wirklich zuſammenſtimmen, weil ſonſt die Erfahrung ganz anders beſchaffen ſeyn müßte, als ſie wirklich iſt. Aber dieſe unſere Unfähigkeit, die Möglichkeit der Harmonie zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande

bey

bey der Erfahrungskenntniß anzugeben, macht die Deduction, welche wir von den Kategorien aufgeſtellt haben, ganz und gar nicht zweifelhaft, denn dieſe Deduction beruhet auf ganz unumſtößlichen Gründen, und es iſt nach derſelben apodiktiſch gewiß, daß die Kategorien gar keinen andern Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenſtände der Erfahrung haben können. *)

§. 108.

Die Ueberzeugung davon aber, daß bey der Erfahrung die unerklärliche Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand nicht beliebig angenommen worden ſey, ſondern wirklich Statt finde, ſogar dazu nothwendig gehöre, und daß alle Wahrnehmungen von den Kategorien abhängig ſeyn müſſen, wird noch durch folgende Betrachtungen befeſtigt werden können. — Da in uns, wie aus der transſcendentalen Aeſthetik gewiß iſt, eine gewiſſe Form der ſinnlichen Anſchauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Sinnlichkeit (Receptivität der Eindrücke) beruhet; ſo kann der Verſtand, als Spontaneität, den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen der ſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns gemäß beſtimmen, und ſo ſynthetiſche Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der

*) M. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede, in der Anmerk. S. XV. ff. Ueber eine Entdeckung S. 124.

der ſinnlichen Anſchauung a priori als die Bedingung denken, unter welcher alle Gegenſtände unſerer menſchlichen Anſchauung nothwendiger Weiſe ſtehen müſſen, dadurch denn die Kategorien, die an ſich genommen bloße Gedankenformen ſind, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenſtände, die uns in der Anſchauung, aber nur als Erſcheinungen (denn nur von den Erſcheinungen, nicht von Sachen ſind wir der Anſchauung a priori fähig, S. §. 23.) gegeben werden können, bekommen. Dieſe Syntheſis des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung, die a priori möglich und nothwendig iſt, kann man zum Unterſchiede von derjenigen Syntheſis, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt (ſie mag eine ſinnliche ſeyn, oder nicht) in der bloßen Kategorie gedacht wird (die Kategorien beziehen ſich nähmlich an ſich genommen, auf Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich und ſinnlich ſeyn, oder nicht, S. §. 104. in der Anmerkung), und daher bloß intellectuelle Verbindung (ſyntheſis intellectualis) heißt, eine figürliche Verbindung (ſyntheſis ſpecioſa) oder eine transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft genannt werden. Einbildungskraft iſt nähmlich das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt; ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine korreſpondirende Anſchau-

ſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſo fern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend, und nicht, wie der Sinn, blos beſtimmbar iſt, mithin a priori den Sinn, ſeiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann; ſo iſt die Einbildungskraft in ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu beſtimmen; und ihre Syntheſis der Anſchauungen, den Kategorien gemäß, muß die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn, welche eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit, und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen Anwendungen deſſelben) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. So fern nun die Einbildungskraft Spontaneität iſt, kann man ſie auch die productive Einbildungskraft nennen, um ſie deſto beſſer von der reproductiven zu unterſcheiden, deren Syntheſis lediglich den Geſetzen der Aſſociation unterworfen iſt, und die zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß von Gegenſtänden gar nicht beyträgt, daher aber auch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, ſondern in die empiriſche Pſychologie gehört. *)

§. 109.

Allein es iſt nicht bloß gedenkbar, daß die Sinnlichkeit mit dem Verſtande in Harmonie ſtehe, und die Formen der Anſchauungen jener mit den Kategorien dieſes zuſammen-

*) Krit. d. r. Vern. S. 150.

menſtimmen; ſondern es iſt ſogar nothwendig, daß jene Formen jederzeit ihrer Verbindung nach den reinen Verſtandesbegriffen gemäß ſeyen, woraus denn folgt, daß alle Gegenſtände, die unſern Sinnen nur immer vorkommen mögen, ihrer Einheit und Verbindung nach, unter den Kategorien ſtehen müſſen, und daß mithin der Verſtand durch ſeine Kategorien der ganzen Natur ihre Geſetze vorſchreibe, und dadurch die Natur, als ein verknüpftes Ganzes, ſogar erſt möglich mache. Es erhellet aber dieſe Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung aller möglichen Gegenſtände der Erfahrung mit den Kategorien des Verſtandes daraus, daß ſelbſt alle Wahrnehmung erſt durch Uebereinſtimmung mit den Kategorien möglich iſt.

§. 110.

Ohne Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung iſt nähmlich keine Wahrnehmung d. i. empiriſches Bewußtſeyn derſelben (als Erſcheinung und bloß ſubjectiv gültiger Vorſtellung) möglich. Dieſe Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen einer empiriſchen Anſchauung, wodurch das empiriſche Bewußtſeyn derſelben möglich wird, kann man die Syntheſis der Apprehenſion nennen *)

§. 111.

Da nun die Vorſtellungen Raum und Zeit als Formen der äußern und innern ſinnlichen Anſchauung in

uns

*) Krit. d. r. Vern. S. 159.

uns a priori vorhanden ſind; ſo muß zwar die Syntheſis der Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinungen den Vorſtellungen Raum und Zeit jederzeit gemäß ſeyn, und kann nur nach dieſen Formen Statt haben. Aber Raum und Zeit ſind nicht bloß als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als Anſchauungen ſelbſt, die ein Mannigfaltiges enthalten, alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori in unſerer Vorſtellungskraft vorhanden. So enthält der Raum als Gegenſtand vorgeſtellt (wie er wirklich in der Geometrie vorgeſtellt werden muß), mehr, als bloße Form der äußern Anſchauung, nähmlich auch Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der äußern Sinnlichkeit gegebenen, in eine anſchauliche Vorſtellung; ſo daß die Form der Anſchauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anſchauung aber Einheit der Vorſtellung giebt. Dieſe Einheit ſetzt eine Syntheſis voraus, die dem Verſtande und nicht den Sinnen angehört, durch welche Syntheſis aber alle Begriffe vom Raume und von der Zeit (denn die Syntheſis des Mannigfaltigen, wodurch der Raum, oder ein Gegenſtand in demſelben, erzeugt wird, bringt erſt den Begriff der Succeſſion hervor) zuerſt möglich werden. Es iſt demnach eine Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder in der Zeit beſtimmt vorgeſtellt werden ſoll, gemäß ſeyn muß, a priori als Bedingung der Syntheſis aller Apprehenſion

ſelbſt ſchon mit den Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen kann aber keine andere ſeyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenenen Anſchauung überhaupt in einem reinen und urſprünglichen Bewußtſeyn (§. 95.) den Kategorien gemäß (denn alle Verbindung des Mannigfaltigen in einem Selbſtbewußtſeyn muß den Kategorien gemäß und durch dieſelben geſchehen S. §. 102.), nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung (empiriſches Bewußtſeyn der Anſchauungen) erſt möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung; oder, die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, muß der Syntheſis der Apperception, welche intellectuel und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſeyn, und es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche durch die Syntheſis der Apprehenſion unter dem Nahmen der Einbildungskraft, und durch die Syntheſis der Apperception unter dem Nahmen des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt. *)

§. 112.

*) Krit. d. r. Vern. S. 160. — Folgende Beyſpiele können zur Erläuterung der Behauptungen dieſes §. dienlich ſeyn. Wenn ich die empiriſche Anſchauung eines Hau-

§. 112.

Das Reſultat der in dieſem Abſchnitte gegebenen Deduction der reinen Verſtandesbegriffe iſt alſo, daß durch die-

Hauſes durch Apprehenſion des Mannigfaltigen derſelben zu einer Wahrnehmung mache, ſo liegt dieſer Handlung die Vorſtellung des Raumes überhaupt, in welcher das Mannigfaltige, nach der Form der äußern Sinnlichkeit gegebene, bereits in eine Einheit zuſammengefaßt worden iſt, ſchon zum Grunde, und ich zeichne gleichſam die Geſtalt des Hauſes dieſer ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Dieſe ſynthetiſche Einheit aber hat, wenn ich von der Form des Raumes, dem Außereinanderſeyn, abſtrahire, im Verſtande ihren Sitz, und iſt die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt, d. i. die Kategorie der Größe, welcher alſo jene Syntheſis der Apprehenſion, d. i. die Wahrnehmung des Hauſes, durchaus gemäß ſeyn muß. — Wenn ich das Gefrieren des Waſſers wahrnehme, ſo apprehendire ich zwey Zuſtände des Waſſers (die Flüſſigkeit und Feſtigkeit deſſelben) als ſolche, die in einer Relation der Zeit gegen einander ſtehen. Aber in der Zeit, die ich der Erſcheinung als innere Anſchauung zum Grunde lege, ſtelle ich mir nothwendig ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anſchauung in Anſehung der Zeitfolge beſtimmt gegeben werden könnte. Nun iſt aber dieſe ſynthetiſche Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anſchauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beſtändigen Form meiner innern Anſchauung, der Zeit, abſtrahire, die Kategorie der Urſache, durch welche ich, wenn ich ſie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geſchieht, in der Zeit überhaupt ſeiner Relation nach beſtimme. Alſo ſteht die Apprehenſion einer ſolchen Begebenheit, mithin dieſe Begebenheit ſelbſt, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkungen und Urſachen. Auf dieſelbe Art ſtehen alle Wahrnehmungen von Begebenheiten ihrer Möglichkeit nach unter den Kategorien.

dieſelben keine andere Erkenntniß a priori möglich iſt, als allein von den Gegenſtänden der Erfahrung; die Vorſtellung dieſer muß aber denſelben jederzeit gemäß ſeyn. Dieſe Deduction hat nähmlich bewieſen, a) daß wir uns keinen Gegenſtand ohne durch Kategorien denken können, b) daß durch Kategorien nur das Mannigfaltige, ſo in der Anſchauung gegeben worden iſt, verbunden werden könne. Nun ſind alle unſere menſchliche Anſchauungen ſinnlich; mithin iſt die Erkenntniß durch Kategorien, ſo fern die Anſchauung, worauf dieſelben angewendet werden können, ſinnlich iſt und Affection des Gemüthes vorausſetzt, empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber heißt Erfahrung. Da nun endlich c) gleichfalls erwieſen worden iſt, daß keine Wahrnehmung ohne in Gemäßheit mit den Kategorien möglich iſt; ſo müſſen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empiriſchen Bewußtſeyn jemahls ſoll gelangen können, d. i. alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien ſtehen und denſelben gemäß ſeyn. *)

Sech-

*) Zur Beſtätigung des Satzes, daß der Gebrauch der Kategorien ſich lediglich auf Erſcheinungen und Gegenſtände der Erfahrung beziehe, dient auch noch der Umſtand, daß wir ſogar keine einzige Kategorie real definiren d. i. die Möglichkeit ihres Objectes verſtändlich machen können, ohne uns ſofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen, herabzulaſſen. Auf dieſe Erſcheinungen muß alſo ihr Gebrauch einzig und allein eingeſchränkt ſeyn. Denn wenn man dieſe Bedingung des Gebrauches der Kategorien wegnimmt, ſo fällt auch alle Bedeutung derſelben, d. i. alle Beziehung der,

Sechſter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Erkenntniß unſers vorſtellenden Subjectes.

§. 113.

In der transſcendentalen Aeſthetik iſt behauptet worden, daß die Vorſtellung Zeit keine Beſchaffenheit der Dinge an ſich anzeige, ſondern nur zu unſerer menſchlichen Anſchau-

derſelben auf Objecte, weg, und man kann alsdann durch kein einziges Beyſpiel ſich ſelbſt es faßlich machen, was denn eigentlich für ein Ding unter einer Kategorie gemeint ſey. So kann man ſich den Begriff der Größe nicht anders erklären, als etwa ſo; daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſey, dadurch, wie vielmahl Eins in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmahl gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederholung, mithin auf die Zeit, und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Realität kann man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) denkt, die entweder womit erfüllt, oder leer iſt. Der Begriff der Subſtanz kann nur durch die Beharrlichkeit, welche ein Seyn zu aller Zeit iſt, realiſirt werden. Eben ſo läßt ſich auch die reale Möglichkeit der Kategorien Urſache, Gemeinſchaft, Möglichkeit, Daſeyn und Nothwendigkeit gar nicht darthun, oder von denſelben irgend eine Erklärung, die ein Object beſtimmte, geben, wenn alle ſinnliche Anſchauung, deren wir allein fähig ſind, weggenommen wird; und wenn wir etwa die Zeit weglaſſen, in der etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt, ſo iſt es nicht allein unmöglich, Urſache und Wirkung von einander zu unterſcheiden, ſondern wir haben alsdann auch gar kein Object, worauf die Begriffe der Urſache und Wirkung anwendbar wären. Krit. d. r. Vern. S. 300.

ſchauungsart gehöre, und daß daher auch der innere Sinn unſer vorſtellendes Ich, oder das Subject unſerer Vorſtellungen, nur wie es uns erſcheine, nicht aber wie es an ſich ſelbſt ſey, dem Bewußtſeyn darſtelle und zu erkennen gebe (§. 23 u. 38.). Dieſe Behauptung enthält allerdings etwas Paradoxes und Auffallendes, denn ſie ſetzt voraus, daß wir uns ſelbſt und die Zuſtände unſres Gemüthes nur anſchauen, wie wir innerlich afficirt werden (denn alle menſchliche Anſchauung iſt ſinnlich und ſetzt Affection des Gemüthes voraus) welches aber widerſprechend zu ſeyn ſcheint, indem unſer vorſtellendes Ich ſich gegen ſich ſelbſt als leidend verhalten müßte, daher man auch in den Syſtemen der Pſychologie den innern Sinn mit dem Vermögen des Bewußtſeyns, welche doch gänzlich von einander verſchieden ſind, für einerley auszugeben pflegt. Um ſo mehr verdient alſo dieſe Behauptung, daß wir uns nur erkennen, wie wir uns erſcheinen, verſtändlich gemacht zu werden, und hierzu liefert dasjenige, was wir in der Deduction der Kategorien von dem Verhältniſſe des Verſtandes zur Sinnlichkeit geſagt haben, die nöthigen Data. *)

§. 114.

Dasjenige, was den innern Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand, und deſſen urſprüngliches (von nichts Andern abgeleitetes) Vermögen, das Mannigfaltige der Anſchauung

*) Krit. d. r. Vern. S. 152.

ung zu verbinden, d. i. unter ein Selbſtbewußtſeyn zu bringen (§. 91. ff.). Da nun der Verſtand in uns Menſchen kein Vermögen der Anſchauungen iſt (§. 97.), und da er dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben ſind, doch nicht in ſich ſelbſt aufnehmen und ſie zu ſeinem Eigenthume machen kann, um ſie gleichſam als wenn ſie ein Mannigfaltiges ſeiner eigenen Anſchauung wären, zu verbinden; ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein, und ohne das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, ſo er verbindet, betrachtet wird, nichts Anders, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmen vermögend iſt. Er alſo übt, unter der Benennung einer transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft (§. 108.) diejenige Handlung auf das paſſive Subject, deſſen Vermögen er iſt, aus, wovon wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. *)

§. 115.

Das Bewußtſeyn und deſſen ſynthetiſche Einheit iſt demnach mit dem innern Sinne ganz und gar nicht einerley. Jene ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns geht nähmlich als die Quelle aller Verbindung auf das Mannigfaltige

*) Krit. d. r. Vern. S. 153.

tige der Anſchauungen **überhaupt** unter dem Nahmen der Kategorien, und bezieht ſich daher vor aller ſinnlichen Anſchauung auf **Objecte überhaupt**. Dagegen enthält der innere Sinn die bloße Form der Anſchauung, ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin noch gar keine **beſtimmte** Anſchauung. Dieſe beſtimmte Anſchauung iſt vielmehr nur erſt durch das Bewußtſeyn der Beſtimmung des innern Sinnes durch den ſynthetiſchen Einfluß des Verſtandes auf den innern Sinn, oder durch die **figürliche Syntheſis** (§. 108.) möglich. *)

§. 116.

Daß alle Beſtimmung der Anſchauungen des innern Sinnes nur durch den Einfluß des Verſtandes auf dieſen Sinn zu Stande komme, nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beſchreiben, die drey Abmeſſungen des Raumes gar nicht vorſtellen, ohne aus demſelben Puncte drey Linien ſenkrecht auf einander zu ſetzen, und ſelbſt die Zeit nicht vorſtellen, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorſtellung der Zeit ſeyn ſoll) bloß auf die Handlung der Syntheſis des Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn ſucceſſiv beſtimmen, und dadurch auf die Succeſſion dieſer Beſtimmung in demſelben Acht haben. Die

Syn-

*) Krit. d. r. Vern. S. 154.

Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, oder die Beſchreibung irgend eines Raumes, wenn wir dabey vom Raume abſtrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, durch welche wir den innern Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion erſt hervor, und iſt ein Actus der productiven Einbildungskraft (§. 108.). Der Verſtand findet alſo im innern Sinne nicht etwa ſchon eine Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt dieſe allererſt hervor, indem er den innern Sinn afficirt. Daß aber der Verſtand den innern Sinn afficire, hat gar keine Schwierigkeit, und jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann ein Beyſpiel davon geben, denn in demſelben beſtimmt der Verſtand den innern Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur innern Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt; und hierdurch wird das Gemüth gemeiniglich ſehr ſtark afficirt. *)

§. 117.

Wie aber das Ich, das in mir denkt, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, unterſchieden, und doch mit dieſem letztern als daſſelbe Subject einerley ſey; und wie ich alſo ſagen könne: Mein Ich, als denkend Subject und Intelligenz, erkennt ſich ſelbſt als gedachtes Object, ſo fern ich nicht bloß denkend, ſondern mir auch noch in der Anſchau-

*) Krit. d. r. Vern. S. 154.

ſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr, und auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object, und zwar der Anſchauung und innern Wahrnehmung ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, erhellet daraus, daß die Zeit, worin ich die Zuſtände meines Ich anſchaue, nicht ein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloße Vorſtellung iſt, und kann auch, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, ingleichen dadurch, daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Sinne Veränderliches darſtellen; folglich müſſen wir die Beſtimmungen des innern Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen, wie wir die Erſcheinungen der äußern Sinne im Raume ordnen. Erkennen wir alſo durch die äußern Sinne Objecte nur in ſo fern, als wir äußerlich afficirt werden, nicht wie ſie an ſich ſelbſt ſind; ſo müſſen wir auch von dem innern Sinne einräumen, daß wir durch denſelben uns nur ſo anſchauen,

wie

wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. unſer eigenes Subject nur als Erſcheinung (oder als etwas, ſo außer unſerer Vorſtellungskraft in der Zeit gar nicht exiſtirt), nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen. *)

§. 118.

Obgleich aber die innere ſinnliche Anſchauung unſers Gemüthes (als Gegenſtandes des Bewußtſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject unſerer Vorſtellungen, ſondern nur eine Erſcheinung ausmacht, die außer dem Gemüthe gar nicht exiſtiren kann, und lediglich eine Vorſtellung iſt, die der Sinnlichkeit des transſcendentalen, uns aber unbekannten Subjectes unſerer Vorſtellungen, der Anſchauung Zeit gemäß, gegeben worden iſt: So iſt doch unſer eigenes Daſeyn keine Erſcheinung, vielweniger ein bloßer Schein. In der Vorſtellung **Ich denke**, oder in der urſprünglichen und ſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns bin ich mir nähmlich meiner ſelbſt bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur, **daß ich bin**. In der ſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns, oder in dem: **Ich denke**, ſtelle ich mir nur die Spontaneität meines Denkens, oder meines Verbindens des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anſchauung vor. Ich denke mich darin

Krit. d. r. Vern. S. 155.

rin nur wie jedes Object überhaupt, von deſſen Art der Anſchauung ich abſtrahire. Zur Erkenntniß unſers Ich, als eines von der Vorſtellung deſſelben verſchiedenen Objectes (§. 99.) iſt aber außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit des Bewußtſeyns bringt, und die in der Kategorie gedacht wird, noch eine beſtimmte Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich. Die Anſchauung unſerer Selbſt und unſerer inneren Zuſtände iſt aber wie alle uns Menſchen mögliche Anſchauung ſinnlich, und hat als innere Anſchauung eine a priori gegebene Form, nähmlich die Zeit zum Grunde liegen, die ſelbſt nur bloße Vorſtellung iſt. Wenn ich alſo mein Ich, und deſſen Exiſtenz, der innern Anſchauung gemäß beſtimme, ſo erkenne ich es nicht, wie es nach ſeiner von unſerer Anſchauungsart abgeſonderten Exiſtenz beſchaffen iſt, ſondern nur wie es mir erſcheint. Inzwiſchen macht das Bewußtſeyn der Spontaneität meines Denkens, welches Bewußtſeyn von der Sinnlichkeit nicht abhängig iſt, daß ich mich Intelligenz nenne. *)

Sie-

*) Krit. d. r. Vern. S. 157. und 428. — Die Vorſtellung: Ich denke, druckt den Actus aus, der erforderlich iſt, um mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn meiner ſelbſt iſt alſo in dieſer Vorſtellung ſchon gegeben; aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaltige zu demſelben gehörige in mir ſetzen ſoll, iſt dadurch noch nicht gegeben. Hierzu gehört Anſchauung unſerer Selbſt und der Zuſtände unſers Ich. Dieſe aber iſt bey uns Menſchen nicht intellectuel (§. 103.) ſon-

Siebenter Abſchnitt.

Schematismus der Kategorien.

§. 119.

In der Deduction der Kategorien iſt erwieſen worden, daß dieſe nur allein in der Anwendung auf unſere empiriſche Anſchauungen Erkenntniſſe von Objecten liefern, außer dieſer Anwendung aber leere Gedankenformen ſind, durch die gar nichts erkannt wird. Mithin können die Kategorien nur vermittelſt ihrer **möglichen** Anwendung auf empiriſche Anſchauungen Erkenntniſſe von Dingen uns verſchaffen. Wie ſie nun aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung ſie in ihrer Anwendung auf die Erſcheinungen der Sinne an die Hand gegeben, verdient noch genauer unterſucht und beſtimmt zu werden. Die erſtere Unterſuchung ſoll das Object dieſes, die zweyte das Object des folgenden Abſchnittes ausmachen.

§. 120.

Wenn die Kategorien auf ſinnliche Anſchauungen ſollen angewendet werden, ſo müſſen dieſe unter jene ſubſumirt werden. In Anſehung der Möglichkeit dieſer Subſumtion der ſinnlichen Anſchauungen unter die Kategorien findet aber eine erhebliche Schwierigkeit Statt, die durch

daß=

ſondern ſinnlich. Mithin iſt das Daſeyn unſers Ich nur als das Daſeyn einer Erſcheinung beſtimmbar.

dasjenige, was wir bereits im 108 §. über die Zuſammenſtimmung der Wirkungen des Verſtandes mit den Wirkungen der Sinnlichkeit geſagt haben, noch nicht gänzlich gehoben worden iſt, und daher noch einer vollſtändigern Erörterung und Auflöſung bedarf.

§. 121.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſtern mit dem letztern gleichartig ſeyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: Ein Gegenſtand ſey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſtern gedacht wird, ſich im letztern anſchauen läßt. *)

§. 122.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe in Vergleichung mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig, und können niemahls in irgend einer Anſchauung angetroffen, oder durch die Sinne angeſchauet werden, und es wird gewiß niemand ſagen, daß z. B. der Begriff der Cauſalität durch die Sinne angeſchauet werden, oder in einer ſinnlichen Erſcheinung enthalten ſeyn könne. **)

§. 123.

*) Krit. d. r. Vern. S. 176.

**) Krit. d. r. Vern. S. 176.

§. 123.

Sollen demnach die Kategorien auf ſinnliche Anſchauungen angewendet werden können; ſo muß es ein Drittes geben, das einerſeits mit den Kategorien, andererſeits aber mit den Erſcheinungen in Gleichartigkeit ſteht, und die Anwendung jener auf dieſe vermittelt, oder möglich macht. Dieſe dritte, die Anwendung der Katagorien auf Erſcheinungen vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche), und doch einerſeits intellectuel (bloß aus dem Verſtande abſtammend), andererſeits aber ſinnlich ſeyn. Eine ſolche iſt das **transſcendentale Schema**. *)

§. 124.

Die Kategorie enthält eine reine ſynthetiſche Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt, oder iſt ein Begriff von der nothwendigen Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des innern Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der Kategorie (die die Einheit dieſer Zeitbeſtimmung ausmacht) in ſo fern gleichartig, als ſie allgemein iſt, und auf einer Regel a priori beruht. Sie iſt aber auch andererſeits mit der Erſcheinung in ſo fern gleich-

*) Krit. d. r. Vern. S. 177.

gleichartig, als die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erſcheinungen vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung möglich ſeyn. Dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt ein Schema der Verſtandesbegriffe, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen kann man den Schematismus des reinen Verſtandes nennen. *)

§. 125.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft (§. 108.), in welchem aber die Syntheſis der Einbildungskraft nicht die Hervorbringung einer einzeln Anſchauung, ſondern allein nur die Hervorbringung der Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit zur Abſicht hat. Eben daher muß auch das Schema vom Bilde unterſchieden werden. Wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ſo iſt dieß ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt denke, die nun fünf oder hundert ſeyn kann, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge Einheiten (z. B. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im letztern Falle

auch

*) Krit. d. r. Vern. S. 177. — Erſcheinungen können niemahls ſchlechthin unter die Kategorien, ſondern nur unter die Schemate derſelben ſubſumirt werden. Krit. d. r. Vern. S. 223. Prolegomena S. 107.

auch ſchwerlich würde überſehen, und mit dem Begriffe vergleichen können. Dieſe Vorſtellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, heißt das Schema zu dieſem Begriffe. *)

§. 126.

Eigentlich liegen allen unſern reinen ſinnlichen Begriffen (in der Mathematik) nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern nur Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt kann gar kein Bild deſſelben jemahls adäquat ſeyn, denn es würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, welche macht, daß dieſer Begriff für alle Triangel, ſie mögen nun recht- oder ſchiefwinklige ſeyn, gilt. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung, oder ein Bild deſſelben, jemahls den empiriſchen Begriff; ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als auf eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäß. Der empiriſche Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbiethet, oder auch auf ein jedes mögliche Bild, das ich in concreto darſtellen kann, eingeſchränkt

*) Krit. d. r. Vern. S. 179.

ſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematismus unſers Verſtandes in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloßen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich abrathen werden. Nur ſo viel können wir ſagen, daß das Bild jederzeit ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft iſt; das Schema ſinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) aber ein Product und gleichſam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori ausmacht, wodurch und wonach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffes etwas, das in gar kein Bild gebracht werden kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, welche Regel die Kategorie ausdruckt, und macht ein transſcendentales Product der Einbildungskraft aus, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt, nach den Bedingungen ſeiner Form (der Zeit), in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, in ſo fern dieſe der Einheit des Bewußtſeyns gemäß a priori in einem Begriffe zuſammenhängen ſollen. Die Sinne ſtellen alſo niemahls die reinen Verſtandesbegriffe in concreto dar, ſondern geben nur das Schema zum Gebrauche derſelben an die Hand. *)

§. 127.

*) Krit. d. r. Vern. S. 180.

§. 127.

Die Darſtellung der Schemate der reinen Verſtandesbegriffe iſt der Ordnung der Kategorien gemäß folgende.

Das reine **Schema der Größe** (quantitatis), als eines Begriffes des Verſtandes, iſt die **Zahl**, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts Anders, als die Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, und kommt dadurch zu Stande, daß ich die Zeit ſelbſt in der ſucceſſiven Apprehenſion der Anſchauung (§. 110.) erzeuge.

Das Schema der Qualität iſt die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit. **Realität** iſt nähmlich im reinen Verſtandesbegriffe dasjenige, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt, alſo dasjenige, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. **Negation** aber iſt, deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beyder geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da nun die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände, als Erſcheinungen, iſt; ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad, oder eine Größe, wodurch ſie dieſelbe Zeit, d. i. den innern Sinn

in

in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in Nichts aufhört. Daher iſt ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllet, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Realität in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derſelben allmählich aufſteigt.

Das **Schema der Subſtanz** iſt die **Beharrlichkeit** des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratums der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſeyn des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden.)

Das **Schema der Urſache** und der **Cauſalität** eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt iſt, jederzeit etwas Anderes folgt. Dieſes Schema beſteht alſo in der **Succeſſion des Mannigfaltigen**, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen der Einen, mit denen der Andern, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengeſetzte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander da ſeyn kann), alſo die Beſtimmung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit endlich iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. *)

§. 128.

Man ſieht aus dieſer Darſtellung der Schemate, daß ſie nichts Anders ſind, als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln, und daß der Schematismus des reinen Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts Anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne, vermittelſt dieſer aber auf die Einheit des Bewußtſeyns (als Spontaneität), welche dem innern Sinne (einer Receptivität) correſpondirt, hin-

*) Krit. d. r. Vern. S. 182.

hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandes-begriffe die wahren und einzigen Bedingungen, dieſen Begriffen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verſchaffen, und die Kategorien können daher auch von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche ſeyn, indem ſie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtſeyns in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und dieſe Erſcheinungen dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchicklich zu machen. Obgleich aber die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererſt realiſiren, ſo ſchränken ſie doch auch den Gebrauch derſelben ein, und beſtimmen ihn bloß für Gegenſtände der Erfahrung oder für Erſcheinungen. *)

Achter Abſchnitt.

Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

§. 129.

Wir haben im vorigen Abſchnitte die allgemeinen Bedingungen erwogen, unter welchen ſich die Kategorien auf Objecte beziehen, und Bedeutung erhalten. In dem gegenwärtigen Abſchnitte aber ſollen die Urtheile, welche der Verſtand durch die Kategorien den allgemeinen Bedingungen

*) Krit. d. r. Vern. S. 184.

gen ihrer Anwendung gemäß (oder im Verhältniß auf den innern Sinn) a priori zu Stande bringt, und die lediglich die höchſten Regeln des objectiven Gebrauches der Kategorien (ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung) ausmachen, in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit, wozu die Tafel der Kategorien ſichere Anleitung giebt, dargeſtellt werden.

§. 130.

Urtheile, ſo fern ſie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn betrachtet werden, ſind Regeln. Dieſe Regeln, ſo fern ſie die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſind Regeln a priori, und ſo fern ſie nicht in höhern und allgemeinern Urtheilen gegründet und daraus abgeleitet ſind, heißen dieſelben Grundſätzen. Die Grundſätze des reinen Verſtandes können alſo als Grundſätze nicht aus andern höhern Erkenntniſſen bewieſen werden. Dieſe Eigenſchaft derſelben überhebt ſie doch nicht eines Beweiſes ihrer Gültigkeit aus den ſubjectiven, im menſchlichen Gemüthe enthaltenen Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenſtände überhaupt, weil ſie ſonſt vielleicht den Verdacht von bloß erſchlichenen Behauptungen auf ſich haben würden. *)

§. 131.

Es ſind aber die Grundſätze des reinen Verſtandes, wenn ſie der Tafel der Kategorien gemäß angegeben werden,

I.

*) Krit. d. r. Vern. S. 188. Prolegomena S. 89.

1.

Axiomen der Anſchauung.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

3.

Analogien der Erfahrung.

4.

Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Dieſe Benennungen der Grundſätze des reinen Verſtandes ſind mit Vorſicht gewählt, und ſollen dazu dienen, um die Unterſchiede, die in Anſehung ihrer Evidenz, und in Anſehung der Beſtimmung der Erſcheinungen durch dieſelben Statt finden, bemerklich zu machen. Es wird ſich nähmlich in der Erörterung und dem Beweiſe dieſer Grundſätze zeigen, daß die Axiomen der Anſchauung und die Anticipationen der Wahrnehmung einer **intuitiven**, die Analogien der Erfahrnng und die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt aber nur einer **diſcurſiven** Gewißheit (nach bloßen Begriffen oder allgemeinen Vorſtellungen) fähig ſind. Man kann daher die beyden erſtern Grundſätze **mathematiſche**, die beyden letztern aber **dynamiſche** Grundſätze nennen. *)

§. 132.

*) Krit. d. r. Vern. S. 200. — Alle Verbindung (synthesis) iſt entweder Zuſammenſetzung oder Ver-

§. 132.

Das Princip der Axiomen der Anſchauungen iſt:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Größen, d. h. ſolche, in welchen die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Alle empiriſche Anſchauungen oder Erſcheinungen ſind nur durch die reine Anſchauung des Raumes und der Zeit möglich, und dieſe enthält die Form von jenen. (S. transſcendentale Aeſthetik.) Mithin können die Erſcheinungen nicht anders ins empiriſche Bewußtſeyn aufgenommen werden, als durch die Syntheſis des mannigfaltigen Gleichartigen, wodurch die Vorſtellungen eines beſtimmten Raumes oder einer

Verknüpfung. Jene iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, das nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, und die für ſich nicht nothwendig zu einander gehören, ſo daß einer ohne den andern gedacht werden kann Dergleichen Zuſammenſetzung iſt die Syntheſis des Gleichartigen in allem, was mathematiſch erwogen wird. Die Verknüpfung aber iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es nothwendig zu einander gehört, und das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden kann, wie z. B. die Verbindung des Accidenz mit der Subſtanz, der Wirkung mit der Urſache. In dieſer Syntheſis wird auch das Ungleichartige als a priori verbunden vorgeſtellt, und ſie kann deßhalb dynamiſch genannt werden, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen betrifft.

ner beſtimmten Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen, und durch das Bewußtſeyn der ſynthetiſchen Einheit dieſes mannigfaltigen Gleichartigen. (S. §. 111.) Nun iſt das Bewußtſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objectes zuerſt möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Alſo iſt ſelbſt die Wahrnehmung eines Objectes, als Erſcheinung, nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. h. die Erſcheinungen ſind insgeſammt Größen, und zwar extenſive Größen, weil ſie als Anſchauungen im Raume oder in der Zeit durch dieſelbe Syntheſis vorgeſtellt werden müſſen, wodurch Raum und Zeit überhaupt beſtimmt werden. Denn da die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt jede Erſcheinung, als Anſchauung, eine extenſive Größe, indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehenſion erkannt werden kann. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorher gegebener Theile) angeſchauet, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, ſondern nur bey denen iſt, die von uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

Uebri-

Übrigens macht dieſer Grundſatz die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar; und alle Einwürfe gegen dieſe Anwendbarkeit ſind nur Chicanen einer ſeichten Metaphyſik, welche die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit losmachen will, und ſolche als Dinge an ſich (nicht als Erſcheinungen) vorſtellt. *)

§. 133.

Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung iſt:

In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe (Grad), d. i. eine ſolche, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit bloß durch Annäherung zur Negation vorgeſtellt werden kann.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſeyn, d. i. ein ſolches, in welchem zugleich Empfindung iſt. Erſcheinungen, als Gegenſtände der Wahrnehmung, ſind nicht reine (bloß formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit; denn die können an ſich gar nicht wahrgenommen werden. Sie ent-

*) Krit. d. r. Vern. S. 202. nnd 154. Prolegomena S. 61. — Dieſer Grundſatz iſt zwar nicht ſelbſt ein Axiom, d. i. ein ſynthetiſcher Grundſatz a priori, der unmittelbar gewiß wäre, ſondern ein Grundſatz aus Begriffen; aber er dient doch dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben. Krit. d. r. Vern. S. 761.

enthalten alſo außer der Anſchauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Exiſtirendes im Raume oder in der Zeit vorgeſtellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß ſubjective Vorſtellung, von der man ſich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt ſey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in ſich. Nun iſt vom empiriſchen Bewußtſeyn zum reinen eine ſtufenartige Veränderung möglich, da das Reale deſſelben ganz verſchwindet, und ein bloß formales Bewußtſeyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raume und in der Zeit übrig bleibt; alſo auch eine Syntheſis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anſchauung = o, an, bis zu einer beliebigen Größe derſelben. Da nun Empfindung an ſich gar keine objective Vorſtellung iſt, und in ihr weder die Anſchauung vom Raume noch von der Zeit angetroffen wird, ſo wird ihr zwar keine extenſive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewußtſeyn in einer gewiſſen Zeit von nichts = o bis zu ihrem gegebenen Maße erwachſen kann), alſo eine intenſive Größe zukommen, welcher correſpondirend allen Objecten der Wahrnehmung, ſo fern dieſe Empfindung enthält, **intenſive Größe**, d. i. ein Grad des Einfluſſes auf den Sinn beygelegt werden muß. Die Apprehenſion, bloß vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick; wenn ich nähmlich nicht die Succeſſion vieler Empfindun-

gen

gen in Betracht ziehe. Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen und ſo allmählich verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: Das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht: es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive. Nun heißt diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die intenſive Größe. Alſo hat jede Realität in der Erſcheinung intenſive Größe, d. i. einen Grad.

So

So kann z. B. zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und Finſterniß, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte immer noch ein kleinerer Grad gedacht werden, und ſelbſt zwiſchen dem Bewußtſeyn und dem völligen Unbewußtſeyn (pſychologiſcher Dunkelheit) finden immer noch kleinere Grade des Bewußtſeyns Statt; daher auch keine Wahrnehmung möglich iſt, welche einen abſoluten Mangel bewieſe.

Dieſer Grundſatz macht übrigens die matheſis intenſorum auf alle Gegenſtände der Erfahrung anwendbar. Allerdings hat aber der Grundſatz der Anticipationen der Wahrnehmungen etwas Auffallendes an ſich. Denn die Qualität der Empfindungen iſt jederzeit bloß empiriſch, und kann a priori gar nicht vorgeſtellt werden. Es fragt ſich alſo: Wie es gleichwohl möglich ſey, daß der Verſtand in Anſehung der Empfindungen etwas a priori einſehen könne? Die Beantwortung dieſer Frage iſt folgende. Das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = 0, ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts, als die Syntheſis in einem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt. In dem innern Sinne nähmlich kann das empiriſche Bewußtſeyn von 0 bis zu jedem größern Grade erhöhet werden. Man kann alſo von der extenſiven Größe der Erſcheinungen gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloßen Empfindung in einem Momente eine Syntheſis der gleichför-

förs

förmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewußtſeyn vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher als ſolche zwar nur a poſteriori gegeben: Aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden *)

§. 134.

Das Princip der Analogien der Erfahrung iſt:

Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Erfahrung iſt eine empiriſche Erkenntniß, d. i. eine Erkenntniß,

*) Krit. d. r. Vern. S. 207. Prolegomena S. 91. und 95. — Man kann alle Erkenntniß, wodurch ſich dasjenige, was zur Erfahrung gehört, a priori erkennen und beſtimmen läßt, eine Anticipation nennen. Da nun aber von den Empfindungen, welche als ſolche und ihrer Qualität nach (d. h. in Anſehung deſſen, wodurch ſie von einander ſpecifiſch unterſchieden ſind) ſich eigentlich niemahls a priori erkennen laſſen, doch etwas, nähmlich ihre intenſive Größe a priori erkannt werden kann; ſo verdient dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden. — Diejenige Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche oder einfach iſt, heißt die Continuität derſelben. Alle Erſcheinungen überhaupt ſind demnach auch theils ihrer Anſchauung nach, als extenſive Größen, (denn jeder Theil des Raumes und der Zeit iſt wieder ein Raum und eine Zeit) theils der Empfindung und Realität nach, continuirliche Größen.

niß, die durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt. Sie iſt alſo eine Syntheſis der Wahrnehmungen, die ſelbſt nicht in der Wahrnehmung enthalten iſt, ſondern die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen derſelben in einem Bewußtſeyn enthält, welche das Weſentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anſchauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weiſe zu einander, ſo, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen ſelbſt erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehenſion nur eine Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der empiriſchen Anſchauung iſt, aber keine Vorſtellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Exiſtenz der Erſcheinungen, die ſie zuſammenſtellt, im Raume und in der Zeit in derſelben angetroffen wird. Da aber Erfahrung eine Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen iſt, folglich das Verhältniß im Daſeyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zuſammengeſtellt wird, ſondern wie es objectiv in der Zeit iſt, in ihr vorgeſtellt werden ſoll, die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann; ſo kann die Beſtimmung der Exiſtenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geſchehen. Da dieſe nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey ſich führen, ſo iſt Erfahrung nur durch eine Vorſtellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Die drey modi der Zeit ſind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wonach jeder ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorhergehen, und dieſe allererſt möglich machen.

Der allgemeine Grundſatz aller drey Analogien (daß Erfahrung nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich ſey) beruhet auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewußtſeyns oder der Wahrnehmung zu jeder Zeit (S. die Deduction der Kategorien), folglich da jene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen), und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alles dieſes Mannigfaltige, ſeinen Verhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher alles ſteht, was zu meiner (d. i. meiner eigenen) Erkenntniß gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: Daß

alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Analogien haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, wie die Axiomen der Anſchauung und die Anticipationen der Wahrnehmung, ſondern bloß das Daſeyn, und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns betreffen. Mit Recht kann man daher auch die Analogien der Erfahrung bloß regulative Principien nennen (denn ſie gehen nur auf das Verhältniß des Daſeyns der Erſcheinungen zu einander), da hingegen die Axiomen der Anſchauung und die Anticipationen der Wahrnehmung conſtitutive Principien der Erfahrung (welche lehren, wie Erſcheinungen ſo wohl ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematiſchen Syntheſis erzeugt werden können) ausmachen. Weil nun in jenen Principien die Zuſammenſetzung der Erſcheinungen nur nach einer Analogie (qualitativen Gleichheit) mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe beſtimmt wird; ſo ſind ſie Analogien der Erfahrung genannt worden *).

§. 135.

Die erſte Analogie iſt der Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz, nach welchem bey allem Wechſel

*) Krit. d. r. Vern. S. 218. Prolegomena S. 92. u. 96.

ſel der Erſcheinungen die Subſtanz beharret, und das Quantum derſelben in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, in welcher, als Subſtrat (als beharrlicher Form der innern Anſchauung), das Zugleichſeyn ſowohl, als die Folge allein vorgeſtellt werden kann. Die Zeit alſo, in der aller Wechſel der Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und wechſelt nicht; weil ſie dasjenige iſt, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichſeyn nur als Beſtimmung derſelben vorgeſtellt werden können. Nun kann die Zeit für ſich nicht wahrgenommen werden, oder die abſolute (von allem, was ſie erfüllte, entblößte) Zeit iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung. Daher iſt ſie auch nicht als dasjenige anzuſehen, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden, um denſelben ihr Daſeyn zu beſtimmen. Folglich muß in den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. den Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſeyn durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen die Subſtanz, an welcher alles, was zum Daſeyn gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle

Zeit-

Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv, und alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemahls beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, das jederzeit iſt, d. i. etwas **Bleibendes** und **Beharrliches**, von welchem aller Wechſel und Zugleichſeyn nichts als ſo viele Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich, d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit druckt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, und wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre.

Dieſer Beweis thut dar, daß in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſey, an welchem das Wandelbare nichts

als

als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt, weil ohne dieſes Beharrliche keine ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung möglich ſeyn würde. Denn das Beharrliche macht allererſt die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und vom Nichtſeyn zum Seyn möglich; ſie kann alſo nur als wechſelnde Beſtimmung deſſen, was bleibt, empiriſch erkannt werden.

Die Beſtimmungen einer Subſtanz, die nichts Anders ſind, als beſondere Arten derſelben zu exiſtiren, heißen Accidenzen; und dieſe Accidenzen ſind jederzeit real, weil ſie das Daſeyn der Subſtanz betreffen; Negationen aber drucken nur das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz aus. Legt man dem Realen an der Subſtanz ein beſonderes Daſeyn bey, ſo nennt man dieſes Daſeyn die Inhärenz, das Daſeyn der Subſtanz hingegen Subſiſtenz. Eigentlich genommen ſind aber alle Accidenzen nur Arten, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt.

Was übrigens das empiriſche Kriterium der zur Erfahrung nothwendigen Beharrlichkeit, und mit ihr der Subſtanzialität der Erſcheinungen ſey, davon wird bey der folgenden Analogie das Nöthige bemerkt werden. *)

§. 136.

Die zweyte Analogie iſt der Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität, und nach dieſem Grund-

*) Kritik d. r. Vern. S. 224.

Grundſatze geſchehen alle Veränderungen dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung gemäß.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Wir nehmen wahr, daß Erſcheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zuſtand der Dinge zu einer Zeit iſt, deſſen Gegentheil im vorigen Zuſtande war. Wir verknüpfen alſo eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun iſt Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anſchauung, ſondern hier das Product eines ſynthetiſchen Vermögens der Einbildungskraft, die den innern Sinn in Anſehung des Zeitverhältniſſes beſtimmt. Dieſe kann aber gedachte zwey Zuſtände auf zweyerley Art verbinden, nähmlich ſo, daß der eine, oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen und in Beziehung auf ſie gleichſam empiriſch, was vorhergehe und was folge, am Objecte beſtimmt werden. Ich bin mir alſo nur bewußt, daß meine Imagination Eines vorher, das Andere nachher ſetze, nicht daß im Objecte der eine Zuſtand vor dem andern vorhergehe. Mit andern Worten; durch die bloße Wahrnehmung bleibt das objective Verhältniß der einander folgenden Erſcheinungen unbeſtimmt. Damit dieſes nun als beſtimmt erkannt werde, muß das Verhältniß zwiſchen den beyden Zuſtänden ſo gedacht werden, daß dadurch als nothwendig beſtimmt wird, welcher derſelben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt, müſſe

ge=

geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bey ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſeyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, wovon der erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, das bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſeyn) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung, d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind die Erſcheinungen ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich.

Dieſer eben bewieſene Grundſatz iſt der berühmte Satz der Cauſalität, oder der Satz vom zureichenden Grunde, welcher als ein materiales Princip der menſchlichen Erkenntniß, das die Objecte dieſer Erkenntniß betrifft, von dem bloß logiſchen oder formalen Princip des Grundes, nach welchem jeder Satz, er ſey bejahend oder verneinend, einen Grund haben muß, und der ein dem Satze des Widerſpruchs untergeordneter Satz iſt, wohl unterſchieden werden muß. Es wird alſo nöthig ſeyn, daß wir uns aufs deutlichſte und ausführlichſte über jenen Grundſatz und deſſen Beweis erklären, zu welchem Behufe wir noch folgende Bemerkungen beyfügen.

a) Wenn

a) Wenn wir wahrnehmen, daß etwas geſchehe, d. i. etwas oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, ſo iſt dieß keine beliebige oder willkührliche Verbindung der Erſcheinungen, ſondern eine ſolche, welche Nothwendigkeit enthält, und in der die Wahrnehmung einer Erſcheinung nach der andern folgen muß, dieſe aber nicht auch umgekehrt nach jener folgen kann. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes ganz beliebig, und ich kann meine Wahrnehmungen von der Spitze deſſelben anfangen und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung des Hauſes apprehendiren, und hierdurch iſt gar keine Begebenheit, oder keine einem Objecte zukommende Folge ſeiner Beſtimmungen erkannt worden. Wenn ich dagegen ein Schiff den Strohm hinabtreiben ſehe, ſo iſt dieß die Wahrnehmung eines Geſchehens oder einer Begebenheit. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb des Laufes des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Strohmes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen iſt hier beſtimmt, und an dieſe Ordnung iſt die Folge meiner Wahrnehmungen gebunden. Wenn wir alſo wahrnehmen, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtens enthalten,

daß

daß einer Erſcheinung etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes Etwas die Erſcheinung ihre beſtimmte Zeitſtelle erhält. Aber dieſe beſtimmte Zeitſtelle kann ſie zweytens nur dadurch erhalten, daß in dem, was ihr vorausgeht, etwas geſetzt wird, worauf die Erſcheinung jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt, denn nur allein dieſerwegen kann ich die Ordnung der Wahrnehmungen in einer Begebenheit nicht umkehren, und das, was geſchieht, demjenigen voranſetzen, worauf es folgt.

b) Wenn wir erfahren, daß etwas geſchieht, ſo iſt die Ordnung und Folge unſerer Wahrnehmungen der Zuſtände eines Dinges nicht bloß nothwendig und unveränderlich beſtimmt, ſondern die Folge der Zuſtände wird auch dem Dinge ſelbſt beygelegt; und wir ſagen alsdann, daß nicht bloß unſere Wahrnehmungen, als Beſtimmungen des Gemüthes, auf einander gefolgt ſeyen, ſondern auch, daß die wahrgenommenen Zuſtände eines Objectes ſelbſt nacheinander da ſeyen. Wie kommen wir nun dazu, dasjenige, was zunächſt nur von unſern Vorſtellungen, die jederzeit bloß Beſtimmungen unſers Gemüthszuſtandes ſind, und von deren Folge gilt, einem von dieſen Vorſtellungen verſchiedenen Objecte beyzulegen, und überall Objecte anzunehmen, die unſern Vorſtellungen entſprechen, da doch dieſe Vorſtellungen niemahls aus uns ſelbſt herausgehen, und dadurch außer ihrer ſubjectiven Bedeutung noch irgend eine objective erhalten können? — Nun iſt ſchon in dem

Obi=

Obigen (§. 73.) dargethan worden, daß unſere Vorſtellungen und Urtheile lediglich dadurch Beziehung auf ein davon verſchiedenes Object, ſo unabhängig von unſerm Vorſtellen vorhanden ſeyn ſoll, erhalten, daß die Verbindung der Vorſtellungen und ihre Ordnung in der Zeit Nothwendigkeit enthält, welche Nothwendigkeit davon herrührt, daß die Vorſtellungen unter die Kategorien ſubſumirt werden. Wenn daher Erſcheinungen, die niemahls Dinge an ſich, ſondern lediglich Vorſtellungen in uns ſind, von der ſubjectiven Folge unſerer Gemüthszuſtände und Vorſtellungen unterſchieden, und als ein von dieſen Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand derſelben betrachtet werden; ſo geſchieht dieß lediglich dadurch, daß unſere Vorſtellungen und deren Verbindung unter eine Regel gebracht worden iſt, wodurch dieſe Verbindung nothwendig und für alle Zeiten gültig gemacht wird. Dasjenige alſo an der Erſcheinung (die an ſich nur einen Inbegriff von Vorſtellungen ausmacht), was die Verbindung der Vorſtellungen in der Erſcheinung nothwendig macht, iſt das Object, oder erzeugt aus unſern Vorſtellungen Objecte, die von den Vorſtellungen, woraus ſie doch beſtehen, unterſchieden werden.

c) Nach dieſen Vorerinnerungen wird ſich nun leicht darthun laſſen, daß zum Wahrnehmen der Begebenheiten in der Erfahrung das Princip der Cauſalität nothwendig gehöre, und daß jenes Wahrnehmen nur erſt durch dieſes Princip möglich ſey. Erſtens nähmlich kann niemahls em-

pi-

piriſch wahrgenommen werden, daß etwas geſchehe, oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, wenn nicht eine Erſcheinung, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält, vorhergegangen iſt; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere (unerfüllte) Zeit folgt, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Allein bey dem Geſchehen von etwas muß zweytens eine Wahrnehmung auf die andere in einer beſtimmten Ordnung folgen, die ſich nicht umkehren läßt, oder dieſe Ordnung muß Nothwendigkeit enthalten. Denn die bloße Folge der Vorſtellungen (das Nacheinanderſeyn derſelben überhaupt) iſt allen Apprehenſionen gemein, und eben daher wird dadurch nichts vom Andern unterſchieden. Eine ſolche Nothwendigkeit aber ſetzt eine Regel voraus, nach welcher die Folge der Wahrnehmungen beſtimmt wird, und dieſe Regel ertheilt mithin der urſprünglich bloß ſubjectiven Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtſeyn allererſt objective Gültigkeit, nach welcher dieſe Vereinigung den Erſcheinungen ſelbſt als Objecten beygelegt wird. Nach einer ſolchen Regel muß drittens in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung liegen, vermöge welcher dieſe Begebenheit jederzeit und nothwendiger Weiſe folgt. Umgekehrt kann man aber nicht von der Begebenheit zurückge-

hen,

hen, und aus derſelben dasjenige beſtimmen, was ihr vorhergeht: Denn von dem folgenden Zeitpuncte geht keine Erſcheinung auf den vorigen zurück, ſondern bezieht ſich nur auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Jede Begebenheit, als das Bedingte, giebt alſo auf das Daſeyn einer Bedingung ſichere Anweiſung, die Bedingung aber beſtimmt allererſt die Begebenheit. Mithin wird viertens die Folge unſerer Wahrnehmungen nur erſt nach einer ſolchen Regel, welcher gemäß alles, was geſchieht, etwas vorausſetzt, worauf es nothwendig und jederzeit folgt, objectiv gültig, oder die Regel macht, daß jene Folge aufhört ein bloßes beliebiges Spiel unſerer Vorſtellungen zu ſeyn, das ſich auf gar kein Object bezieht. Erfahrung, als eine Erkenntniß von Objecten und der Folge ihrer Zuſtände, iſt alſo nur durch die Subſumtion der Ordnung der Wahrnehmungen unter eine ſolche Regel möglich. Wenn es nun fünftens ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt, daß die vorige Zeit nothwendig die folgende beſtimmt (denn zur folgenden Zeit kann man nicht anders gelangen, als durch die vorhergehende); ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe als Begebenheiten nicht Statt finden, als ſo fern jene ihnen ihr Daſeyn

in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen. **Sechſtens.** Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht, daß er die Vorſtellung der Gegenſtände deutlich macht, ſondern beſteht darin, daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er jeder derſelben, als Folge, eine in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen á priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle der Erſcheinungen in der Zeit kann nun nicht von dem Verhältniſſe der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden (denn dieſe iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung, S. den Beweis der erſten Analogie der Erfahrung), ſondern umgekehrt müſſen die Erſcheinungen einander ſelbſt ihre Stellen in der Zeit beſtimmen, und dieſelben in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbe Ordnung und den ſtätigen Zuſammenhang in der Reihe mögli-

cher

cher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als in der Form der innern Anſchauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, a priori angetroffen wird. Daß alſo ſiebentens etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, und die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung, ihrer Stelle nach in der Zeit, als beſtimmt, mithin als ein Object anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Dieſe Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt: Daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ſey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weiſe) folgt. Alſo iſt der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nähmlich der Erkenntniß von Objecten, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben in der Reihenfolge der Zeit.

d) Daß die Erfahrung allererſt unter der Vorausſetzung des Princips der Cauſalität möglich werde, und daß der Begriff Urſache vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehe, wie das bisher Geſagte lehrt, ſcheint allen Bemerkungen zu widerſprechen, welche man zu allen Zeiten über den Gang unſers Verſtandesgebrauches gemacht hat; denn nach dieſen Bemerkungen werden wir nur erſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen geleitet, eine Regel zu entdecken, der gemäß gewiſſe Begeben-

hei-

heiten auf gewiſſe Erſcheinungen jederzeit folgen; hierdurch ſollen wir aber zuerſt veranlaßt worden ſeyn, uns den Begriff von einer Urſache zu machen. Wäre dieß nun richtig, ſo wäre der Begriff der Urſache nur empiriſch, und die Regel, die er verſchaffte, daß nähmlich alles, was geſchieht, eine Urſache habe, würde eben ſo zufällig ſeyn, als die Erfahrung ſelbſt; ſeine Nothwendigkeit, und allgemeine Gültigkeit wäre ihm nur angedichtet. Allein es geht mit dem Begriffe Urſache, wie mit andern reinen Vorſtellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum als klare Begriffe aus der Erfahrung herausziehen, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten, und dieſe durch jene Begriffe allererſt zu Stande brachten.

e) Nach der obigen Erklärung des Princips der Cauſalität iſt daſſelbe auf die Reihenfolge der Erſcheinungen eingeſchränkt; in dem wirklichen Gebrauche deſſelben geht es aber auch auf das Zugleichſeyn derſelben: Denn Urſache und Wirkung können auch zugleich vorhanden ſeyn, und das iſt ſogar bey dem größten Theile der wirkenden Urſachen in der Natur der Fall, und muß ſogar der Fall ſeyn, weil wenn die Urſache einen Augenblick vor der Entſtehung der Wirkung zu ſeyn aufgehört hätte, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Allein dieſe Bedenklichkeit gegen unſere Erklärung des Princips der Cauſal-Verbindung läßt ſich leicht heben. Es kommt nähmlich bey dem Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung nur auf die Ordnung der Zeit,

nicht auf den Ablauf derſelben an, und dieſes Verhältniß bleibt der Zeit nach beſtimmbar, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Wenn ich z. B. eine Kugel auf ein ausgeſtopftes Küſſen lege, ſo iſt das Grübchen, das ſie darein drückt, mit der Urſache zugleich da. Allein ich unterſcheide doch hierbey die Urſache und die Wirkung durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beyder. Denn wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt das Grübchen. Erhält aber das Küſſen irgend wodurch anders ein Grübchen; ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel. Mithin iſt alſo die Zeitfolge das einzige empiriſche Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache.

f) Der Begriff der Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung; dieſer auf den Begriff der Kraft, und dadurch auch auf den Begriff der Subſtanz. In einer Kritik der reinen Vernunft, welche lediglich die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori anzugeben hat, kann die Zergliederung und Erörterung dieſer vom Begriffe der Cauſalität abhängigen Begriffe füglich übergangen werden; aber folgendes verdient allerdings hierbey noch angeführt zu werden. Erſtens: Handlung iſt ein weit beſſeres und leichteres empiriſches Kriterium einer Subſtanz, als die Beharrlichkeit der Erſcheinung, die erſt aus der Vergleichung der Wahrnehmungen erkannt wird, und man kann ſogleich

aus

aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden mit Sicherheit ſchließen. Handlung bedeutet nähmlich ſchon das Verhältniß des Subjectes der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet; ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, und können alſo nicht in einem Subjecte liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmte, erforderlich wären. Zweytens: Alles Geſchehen iſt ein Entſtehen deſſen, was vorher nicht da war. Dieſes Entſtehen kann nun nicht die Subſtanz treffen, wie in der erſten Analogie der Erfahrung gezeigt worden iſt, ſondern nur ihren Zuſtand. Das Entſtehen iſt alſo allezeit nur bloß Veränderung, und keineswegs Urſprung aus Nichts. Wie nun überhaupt etwas verändert werden, und auf einen Zuſtand in einem Zeitpuncte ein entgegengeſetzter folgen könne; davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte. Aber die Bedingung, unter der jede Veränderung (das Entſtehen eines Zuſtandes, der vorher nicht da war) allein vorgehen kann, mithin die Succeſſion der

Zuſtände ſelbſt an einem Dinge, können wir allerdings aus dem Geſetze der Cauſalität und den Bedingungen der Zeit a priori einſehen: Jene Bedingung iſt aber dieſe, daß **alle Veränderung nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſalität möglich iſt.** Denn weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit beſteht aus Theilen, die die kleinſten ſind; nun muß aber doch der Zuſtand eines Dinges, wenn er ſich verändert, durch alle dieſe Theile als Elemente, zu ſeinem zweyten Zuſtande übergehen. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Größe der Zeiten der kleinſte; mithin erwächſt bey einer Veränderung der neue Zuſtand der Realität von dem vorhergehenden an, darin dieſe Realität nicht war, durch unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſammt kleiner ſind, als der zwiſchen 0 und a. Es iſt freylich befremdend, wie eine ſolche Kenntniß der Handlung der Cauſalität a priori möglich ſey. Allein wenn man erwägt, daß jede Veränderung, die wir wahrnehmen, nur eine Erweiterung des innern Sinnes oder einen Fortgang in der Zeit ausmacht; das Geſetz der Continuität aller Veränderungen aber von den Bedingungen des innern Sinnes und der Apprehenſion der Wahrnehmungen in demſelben abhängig ſey: So wird man leicht begreifen, wie eine Erkenntniß dieſes Geſetzes a priori möglich ſey. Die Bedingungen unſerer eigenen Apprehenſion wohnen uns nähmlich vor aller Erfahrung bey,

und

und müſſen daher auch a priori von uns erkannt werden können. *)

§. 137.

Die dritte Analogie iſt der Grundſatz des Zugleichſeyns nach dem Geſetze der Wechſelwirkung; und nach dieſem Grundſatze ſind alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechſelwirkung.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Daß Dinge zugleich oder in einer und derſelben Zeit ſind, erkennt man daran, daß in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann, welches bey der Zeitfolge der Dinge nach dem Grundſatze der Cauſalität nicht Statt findet. Man kann aber die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derſelben Zeit geſetzt ſind, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derſelben einander wechſelſeitig folgen können. Die Syntheſis der Einbildungskraft in der Apprehenſion würde alſo nur eine jede dieſer Wahrnehmungen als eine ſolche angeben, die im Subjecte da iſt, wenn die andere nicht iſt und wechſelsweiſe, nicht aber, daß die Objecte ſelbſt zugleich ſeyen, d. i. wenn das eine iſt, das andere auch in derſelben Zeit ſey, und daß dieſes nothwendig ſey, damit die Wahrnehmungen derſelben wechſelſei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 232. Ueber eine Entdeckung S. 15.

ſeitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verſtandesbegriff von der wechſelſeitigen Folge der Beſtimmungen dieſer außer einander zugleich exiſtirenden Dinge erfordert, um zu ſagen, daß die wechſelſeitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet ſey, und das Zugleichſeyn dadurch als objectiv vorzuſtellen. Nun iſt aber das Verhältniß der Subſtanzen, in welchem die eine Beſtimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten iſt, das Verhältniß des Einfluſſes oder der Cauſalität, und, wenn wechſelſeitig dieſes den Grund der Beſtimmungen in der andern enthält, das Verhältniß der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben unter einander: Dieſe iſt alſo auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, in ſo fern ſie als zugleich exiſtirend empiriſch vorgeſtellt werden können.

Wäre in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen jede derſelben iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere; ſo würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmnng ſeyn, und das Daſeyn der einen durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen können. Denn wären ſie etwa durch einen völlig leeren Raum getrennt; ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der

Zeit

Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber man würde nicht unterſchieden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſey. Es muß alſo außer dem bloßen Daſeyn etwas ſeyn, wodurch A dem B ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen als zugleich exiſtirend empiriſch erkannt werden können. Nun beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kann) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität der andern in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Man erwäge hierbey noch folgendes. In unſerm Gemüthe müſſen alle Erſcheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinſchaft der Apperception

ſtehen,

ſtehen, und in wie fern die Gegenſtände als zugleich exiſti- rend verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, in ſo fern müſſen ſie ihre Stelle in einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubjective Ge- meinſchaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erſcheinungen als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und ſo umgekehrt, möglich machen, damit die Succeſſion, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apa- prehenſionen iſt, nicht den Objecten beygelegt werde, ſon- dern dieſe als zugleich exiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung Statt finden könnte. Durch dieſes Com- mercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie außer ein- ander da ſind, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zu- ſammengeſetztes (compoſitum reale) aus, und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. — Uebri- gens gründet ſich die Lehre von der Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, auf den in geheim angenommenen Grundſatz der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſind. *)

§. 138.

Die Poſtulate des empiriſchen Denkens ſind:

1) Was

*) Krit. d. r. Vern. S. 256.

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt **möglich**;

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt **wirklich**;

3) Dasjenige, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, exiſtirt **nothwendig**.

Zur Erläuterung dieſer Poſtulate fügen wir folgendes bey.

a) Die Kategorien der Modalität haben das Beſondere an ſich, daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefügt werden, als Beſtimmung des Objectes nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß des Objectes zum Erkenntnißvermögen ausdrucken. Denn wenn der Begriff eines Gegenſtandes ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen: Ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn das letztere der Fall iſt, gar nothwendig ſey?

b) Um deßwillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiermit zugleich Einſchränkungen aller Kategorien auf den bloß empiriſchen Gebrauch, ohne eine Anwendung derſelben auf Dinge außer aller Erfahrung zuzulaſſen. Denn wenn dieſe Begriffe nicht eine bloß logiſche

Be=

Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrucken, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen; ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniß gegeben werden, gehen.

c) Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nähmlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird, oder macht, daß ſich unſere Vorſtellungen auf Objecte beziehen und Erkenntniſſe ſind. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt für leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein **empiriſcher Begriff**, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derſelben) beruhet, und denn iſt es ein **reiner Begriff**, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Object nur in dieſer angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden iſt, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriffe

kein

kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung der Möglichkeit des Begriffes; aber beweißt noch bey weiten nicht die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird.

d) Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewußt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkannt werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn wenn der Begriff auch ganz vollſtändig iſt, ſo hat doch das Daſeyn hiermit nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: Ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey? ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, iſt der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien) zuſammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Daſeyn des

Din-

Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeilichts, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffes uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organe unmöglich iſt.

e) Was das dritte Poſtulat betrifft; ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht auf die bloß formale und logiſche in der Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Dinge völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſeyn, gleichwohl man aber auch alsdann nur auf diejenige Exiſtenz kommen kann, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß; ſo kann die Nothwendigkeit der Exiſtenz niemahls aus Begriffen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkannt werden. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daſeyn der Wirkung aus gegebenen Urſa-

chen

chen nach Geſetzen der Cauſalität. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Dinge (Subſtanzen), ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus andern Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: Daß alles, was geſchieht, durch ſeine Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimmt ſey. Aus dieſem Geſetze ergeben ſich die Grundſätze: Nichts geſchieht in der Natur durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur caſus); und: Keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Dieſe Grundſätze ſind aber nichts Anders, als Geſetze der Natur, wodurch die Veränderungen der Dinge in derſelben beſtimmt ſind, und kein regelloſes Spiel ausmachen.

f) Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectiv ſynthetiſch, denn die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit vermehren den Begriff des Objectes nicht im mindeſten, von dem ſie ausgeſagt werden (denn obgleich durch die Wirklichkeit eines Dinges mehr geſetzt wird, als durch die bloße Möglichkeit deſſelben, ſo betrifft doch dieſes Mehrere nicht das Object, dem die Wirklichkeit beygelegt wird, denn das kann in der Wirk-

lich-

lichkeit nicht mehr enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war; ſondern da die Möglichkeit lediglich die Poſition eines Dinges in Beziehung auf den Verſtand und deſſen empiriſchen Gebrauch iſt, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung und ſinnlichen Anſchauung); ſondern ſie ſind nur ſubjectiv ſynthetiſch, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, von dem ſie ſonſt nichts ausſagen, bloß die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat. Steht nähmlich der Begriff eines Objectes im Verſtande mit der formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, ſo iſt das Object dieſes Begriffes möglich; ſteht er mit Wahrnehmungen und Empfindungen in Verbindung, ſo iſt deſſen Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt er nothwendig. Die Grundſätze der Modalität ſagen alſo von einem Begriffe nichts Anders aus, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der praktiſche Satz, der nichts, als die Syntheſis enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkte auf einer Ebene einen Zirkel zu beſchreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, grade das iſt, wodurch wir den Begriff von

einer

einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. Eben daher kann man auch die Grundſätze der Modalität Poſtulate nennen; denn ſie vermehren nicht den Begriff eines Dinges, ſondern zeigen nur die Art an, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird. *)

---

§. 139.

Dieß iſt nun das aus der Natur des Verſtandes ſelbſt nach kritiſcher Methode gezogene Syſtem der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze, welche Erfahrungserkenntniß, als Erkenntniß von Objecten, die in einer nothwendigen Verbindung mit einander ſtehen, allererſt möglich machen, und Principien der Syntheſis möglicher empiriſcher Anſchauungen ſind. Es enthält aber dieſes Syſtem eine doppelte Vollkommenheit. Es iſt erſtens vollſtändig, denn

*) Krit. d. r. Vern. S. 265. — Zu den Erfahrungsurtheilen gehört auch noch die Erkenntniß der Uebereinſtimmung und Verknüpfung, nicht ſowohl der Erſcheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniß zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verſtand erkennt, oder Zuſammenhang mit den Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder mit beyden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgeſetzen, welches die phyſiologiſche Methodenlehre (Unterſcheidung der Wahrheit und Hypotheſen, und die Gränzen der Zuverläſſigkeit der letztern) ausmachen würde. Prolegomena S. 91.

denn es ſind in demſelben alle Grundſätze nach einem Princip, nähmlich nach dem Vermögen zu urtheilen überhaupt, welches das Weſen aller Erfahrung in Abſicht auf den Verſtand ausmacht, angegeben worden, und man kann daher ganz gewiß ſeyn, daß es nicht mehrere dergleichen Grundſätze, als im Syſteme verzeichnet ſind, gebe, auf welche Vollſtändigkeit in der Erkenntniß der allgemeinen Geſetze der Natur man gar nicht Anſprüche machen kann, wenn dieſelben auf dogmatiſche Art von den Sachen ſelbſt abgeleitet werden. Zweitens geben die Beweiſe dieſer Grundſätze, die die Möglichkeit derſelben a priori darthun, zugleich auch die Bedingung an, auf welche der Gebrauch derſelben jederzeit eingeſchränkt iſt. Die Beweiſe zeigen nähmlich, welches der urſprüngliche Sinn ſey, den der Verſtand in dieſe Grundſätze legt, und daß dieſelben nur auf mögliche Erfahrung überhaupt gehen, ſo fern dieſelbe Geſetzen a priori unterworfen iſt, keinesweges aber auf Dinge an ſich, die außer aller Erfahrung vorhanden ſeyn mögen. Durch dieſes Syſtem der ſynthetiſchen Grundſätze iſt alſo der reine Verſtand völlig ausgemeſſen, und die Gränze des Gebrauches ſeiner Urtheile genau beſtimmt worden. *)

§. 140.

In den ſynthetiſchen Grundſätzen des reinen Verſtandes iſt diejenige Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der

Sinn-

*) Prolegomena S. 93.

Sinnlichkeit enthalten, deren wir bereits im Obigen (§. 108.), als zur Möglichkeit der Erfahrungskenntniß erforderlich, Erwähnung gethan haben. Ohne dieſe Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit würde nähmlich gar keine Erfahrung möglich ſeyn, denn alle Gegenſtände derſelben müſſen der Anſchauung nach, den formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, und der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Verbindung des Mannigfaltigen in ein Bewußtſeyn (den Kategorien) gemäß ſeyn, und nur vermittelſt dieſer Harmonie der Sinnlichkeit und des Verſtandes kann von uns etwas in die Einheit des Bewußtſeyns aufgenommen, und ein von dem ſubjectiven Spiele unſerer Vorſtellungen unterſchiedenes Object der Erfahrung werden. Warum wir Menſchen aber gerade eine ſolche Art der Sinnlichkeit und eine ſolche Art des Verſtandes haben, durch deren Verbindung und Zuſammenſtimmung Erfahrung möglich wird, können wir nicht weiter erklären; ſondern wir wiſſen nur ſo viel, daß in uns eine ſolche Zuſammenſtimmung des Verſtandes und der Sinnlichkeit Statt finden müſſe, weil ſonſt Erfahrung gar nicht möglich ſeyn würde. *) So gehört z. B. zur Erfahrung Zuſammenhang der Erſcheinungen in der Zeit ihrem Daſeyn nach, nach allgemeinen Regeln oder Geſetzen. Es muß alſo gewiſſe Geſetze, und zwar a priori geben, welche allererſt Erfahrung als ein verknüpftes

Gan=

*) Ueber eine Entdeckung S. 123.

Ganzes, davon jeder Theil eine beſtimmte Stelle in der Zeit einnimmt, möglich machen. Dieſe Geſetze a priori ſind nun die drey Analogien der Erfahrung, welche nichts Anders ausdrucken, als das Verhältniß der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn begreift) zur Einheit der Apperception, unter welcher alles ſtehen muß, was ſich als Erkenntniß auf mein Ich beziehen (oder zu meinen eigenen Erkenntniſſen gehören S. §. 96.), und ein Gegenſtand für mich werden ſoll, und welche Einheit der Apperception nur durch eine Syntheſis des Mannigfaltigen nach Regeln Statt finden kann. *)

§. 141.

Da die ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes alle Erfahrung erſt möglich machen, ſo ſind ſie zugleich die allgemeinen Geſetze der Natur, die a priori erkannt werden können, und die zuſammengenommen die eigentliche allgemeine und reine Naturwiſſenſchaft (§. 66.) ausmachen. Unter dieſen allgemeinen Geſetzen ſtehen alle empiriſche Geſetze der Natur, welche jederzeit beſondere Wahrnehmungen vorausſetzen, und eine Anwendung jener allgemeinen Geſetze auf beſondere Fälle der Erſcheinung enthalten. **) Darin aber, daß die ſynthetiſchen Grundſätze a priori alle Erfahrung erſt möglich machen, indem ſie die ſynthetiſche Einheit der Apperception der Erſcheinungen enthalten, die zur Er-

*) Krit. d. r. Vern. S. 263. und 220.

**) Prolegomena S. 90. Krit. d. r. Vern. S. 165. u. 198.

Erfahrung weſentlich gehört, oder darin, daß ſie die Möglichkeit anzeigen, ſynthetiſch und a priori zu einer gewiſſen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war, iſt auch der einzig mögliche Beweis der Wahrheit dieſer Grundſätze und ihrer objectiven Gültigkeit (Beziehung auf Gegenſtände) zu ſuchen, und dieſer Beweis kann nie dogmatiſch aus bloßen Begriffen und deren Analyſis zu Stande gebracht werden. Denn aus bloßen Begriffen von einem Gegenſtande kann z. B. gar nicht erwieſen werden, daß alles, was exiſtirt, eine Größe habe, oder eine Verknüpfung der Accidenzen in einer Subſtanz enthalte, oder etwas vorausſetze, worauf es nothwendiger Weiſe folgt u. ſ. w. Sind aber die ſynthetiſchen Grundſätze a priori die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und aller empiriſchen Syntheſis der Wahrnehmungen in derſelben, oder daß wir in ihr Gegenſtände antreffen, ſo iſt die Wahrheit und objective Gültigkeit dieſer Grundſätze (Einſtimmung derſelben mit Objecten) ganz unläugbar gewiß. *)

§. 142.

Unſere kritiſche Nachforſchung über die ſynthetiſchen Grundſätze a priori führt alſo auf das Reſultat, daß dieſe Grundſätze nichts weiter ſind, als lediglich Principien einer

*) Krit. d. r. Vern. S. 194. 263. und 811.

möglichen Erfahrung, die durchaus nicht auf Dinge an ſich, ſondern nur auf Erſcheinungen als Gegenſtände der Erfahrung, bezogen werden dürfen. Mithin beſtätiget dieſe Nachforſchung das Reſultat der Deduction der Kategorien (§. 112.), daß nähmlich dieſe nur durch Anwendung auf eine Anſchauung Realität erhalten und Erkenntniſſe werden, für ſich genommen aber bloße Gedankenformen ſind, in Anſehung welcher wir gar nicht wiſſen, ob irgend etwas dadurch erkannt worden iſt. Aus dieſer Nachforſchung über die ſynthetiſchen Urtheile des Verſtandes erhellet aber nicht nur, daß zur objectiven Realität der Kategorien Anſchauungen, ſondern was noch merkwürdiger iſt, immer auch äußere Anſchauungen erforderlich ſind. So bedürfen wir z. B. eine Anſchauung im Raume, wenn dem Begriffe der Subſtanz etwas correſpondirend in der Anſchauung gegeben werden ſoll; denn nur im Raume kann das Beharrliche gefunden werden, indem die Zeit, und mithin auch alles, was im innern Sinne vorkommt, beſtändig fließt. Eben ſo müſſen wir auch, um Veränderung als die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung darzuſtellen, Bewegung im Raume zu Hülfe nehmen. Veränderung iſt nähmlich Verbindung contradictoriſch einander entgegengeſetzter Beſtimmungen im Daſeyn eines und deſſelben Dinges. Wie es nun möglich ſey, daß aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ſich ohne Beyſpiel begreiflich, ſondern nicht einmahl ohne Anſchauung

ver=

verſtändlich machen, und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Punctes im Raume, deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge entgegengeſetzter Beſtimmungen) uns allein zuerſt Veränderung anſchaulich macht. Denn um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie, mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſerer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen. Hiervon iſt aber der eigentliche Grund dieſer, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anſchauung vorausſetzt, um auch ſelbſt nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im innern Sinne aber gar keine beharrliche Anſchauung angetroffen wird. Eben ſo iſt es mit den übrigen Kategorien bewandt, welche gleichfalls nur in der äußern Anſchauung können dargelegt, und vermittelſt dieſer erſt auf den innern Sinn angewandt werden. Durch bloße Vernunft kann weder die Möglichkeit der Dinge, als ſolcher, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, oder die Größen ausmachen, eingeſehen werden; aber ſtellen wir uns Dinge im Raume vor, ſo können wir ihre Gemeinſchaft mit einander, und daß ſie Größen ſind, gar wohl begreifen und uns faßlich machen. — Dieſe Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, und widerlegt nicht nur manches Hirngeſpinſt in der Philoſophie, ſondern beſtimmt auch die Schranken der Selbſterkenntniß

aus

aus dem bloßen innern Bewußtſeyn, ohne Beyhülfe äußerer empiriſchen Anſchauungen. *)

Neun-

*) Krit. d. r. Vern. S. 288. — Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß der Satz: Wir können mit aller unſerer Vernunft nie über das Feld der Erfahrungen hinaus; worauf die Deduction der Kategorien und die kritiſche Nachforſchung über die Möglichkeit der ſynthetiſchen Grundſätze a priori führt, ſchon vielfältig aufgeſtellt und behauptet worden ſey: Und mancher dürfte daher vielleicht ſagen, er habe dasjenige, was in dieſer kritiſchen Nachforſchung über den reinen Verſtand mit ſo vieler Zurüſtung und Subtilität vorgetragen werde, ſchon längſt durch bloße Hülfe ſeiner geſunden Vernunft gewußt und eingeſehen. Allein es kommt hierbey vorzüglich darauf an, ob jener Satz bisher ſchon auf eine ſolche Art bewieſen worden ſey, daß dadurch der Dogmatiker konnte abgehalten werden, mit den Kategorien und den reinen Grundſätzen des Verſtandes, die gar nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn können, ſondern unabhängig von dieſer und a priori gültig ſind, über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, und über Gegenſtände einer überſinnlichen Welt, obgleich immer nur vergebliche Nachforſchungen anzuſtellen. Daß es nun bisher an einem ſolchen Beweiſe jenes Satzes gänzlich gemangelt habe, ergiebt ſich unläugbar aus den bis jetzt noch beſtändig erneuerten Bemühungen der Dogmatiker, die Beſchaffenheiten der Gegenſtände einer überſinnlichen Welt auszuforſchen, welche Bemühungen auch gewiß ſo lange fortdauern müſſen, bis man unwiderſprechlich darthut, daß ſie auf etwas Unmögliches hinausgehen. Und ſelbſt diejenigen, welche allen Gebrauch der Vernunft bloß auf Erfahrung eingeſchränkt wiſſen wollen, über die Quellen der menſchlichen Erkenntniß aber gar nicht nachgeſonnen haben, geben doch nicht alle Anſprüche auf eine Erkenntniß transcendentaler Objecte gänzlich auf und überſchreiten unaufhörlich die Gränzen des Gebiethes der Erfahrung, auf welches doch nach ihrer eigenen Ausſage der Gebrauch des Verſtandes eingeſchränkt ſeyn ſoll, weil ſie dieſe Gränzen nicht zu beſtimmen im Stande ſind. Den

Wi-

Neunter Abſchnitt.

Widerlegung des Humiſchen Skepticismus und des materialen Idealismus.

§. 143.

Durch unſere kritiſche Nachforſchung über den Urſprung und über die Beſtimmung der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze iſt alſo endlich einmahl die Gränze genau beſtimmt und angegeben, innerhalb welcher ſich der reine Verſtand halten muß, wenn er zu realen Erkenntnißen gelangen, und nicht, wie im Dogmatismus immer der Fall war (der, weil er über den Gebrauch und die Beſtimmung des reinen von Erfahrung unabhängigen Erkenntnißvermögens im Menſchen niemahls nachgedacht hatte, ſich die Fähigkeit beylegte, von allen Dingen überhaupt, ſie mochten nun ſinnliche oder überſinnliche Dinge ſeyn, eine Erkenntniß zu erlangen), durch leere Blendwerke und bloße Hirngeſpinſte getäuſcht ſeyn will. Allein das iſt nicht das einzige Verdienſt des Syſtems der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes, daß es uns vor allen fernern eiteln

Widerſpruch aber, in den ſie hierbey mit ſich ſelbſt gerathen, ſuchen ſie dadurch zu verbergen, daß ſie ihre vorgebliche Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung bloß für Wahrſcheinlichkeit, vernünftige Vermuthung und Analogie ausgeben, wodurch jedoch nur eine Art Blendwerk an die Stelle der andern Art geſetzt wird. Kritik d. r. Vern. S. 296. Prolegomena S. 103.

eiteln Beſtrebungen ins Gebieth des Ueberſinnlichen zu gelangen verwahrt, ſondern man muß auch von demſelben noch rühmen, daß es allen unſern Erkenntnißen im Felde der Erfahrung, worauf der Gebrauch der reinen Verſtanderkenntniſſe allein eingeſchränkt iſt, völlige Sicherheit und Gewißheit gebe, und ſolche gegen alle Angriffe, die nur immer durch Hülfe einer übel geleiteten Speculation ausgedacht werden können, aufs vollkommenſte vertheidige. Wir wollen dieß jetzt durch eine aus jenem Syſteme geſchöpfte Widerlegung des Humiſchen Skepticismus und des materialen Idealismus, deren Angriffe abzuwehren der Dogmatismus bisher immer vergeblich und ohne den mindeſten Erfolg verſucht hat, darthun.

§. 144.

Hume gieng bey ſeinem Skepticismus von einem einzigen, aber höchſt wichtigen Begriffe, nähmlich von dem Begriffe **der Urſache** und **Wirkung** (mithin auch von deſſen Folgebebriffen der **Kraft**, **Handlung** u. ſ. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte ſie ſich denkt, daß etwas ſo beſchaffen ſeyn könne, daß, wenn es geſetzt iſt, dadurch auch etwas Anderes nothwendig geſetzt werden müſſe; denn das ſagt der Begriff der Urſache. Er bewies unwiderſprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich ſey, a priori und aus Begriffen eine ſolche Verbindung zu denken, denn dieſe

ent-

enthält Nothwendigkeit; es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas iſt, etwas Anderes nothwendiger Weiſe auch ſeyn müſſe, mithin wie etwas überhaupt eine Urſache von etwas Andern ſeyn könne, und wie ſich alſo der Begriff von einer nothwendigen Verknüpfung a priori einführen, und auf Gegenſtände anwenden laſſe. Hieraus ſchloß er, daß die Vernunft ſich mit dieſem Begriffe ganz und gar betriege, daß ſie ihn fälſchlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch eigentlich nichts Anders, als ein Baſtard der Einbildungskraft ſey, die, durch Erfahrung beſchwängert, gewiſſe Vorſtellungen unter das Geſetz der Aſſociation gebracht hat, und eine daraus entſpringende ſubjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einſicht der Dinge unterſchiebe. Hieraus folgerte er aber weiter; die Vernunft habe gar kein Vermögen, ſolche Verknüpfungen, auch ſelbſt nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen ſeyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori beſtehenden Erkenntniſſe wären nichts, als falſch geſtempelte gemeine Erfahrungen.

§. 145.

Nun iſt freylich nicht zu läugnen, daß wir die nothwendige Beziehung des Daſeyns eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas Andern durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen; und eben ſo wenig ſehen wir auch durch bloße Vernunft die Nothwendigkeit davon ein, daß dem Daſeyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, und daß

Sub-

Subſtanzen, deren doch jede ihre eigene abgeſonderte Exiſtenz hat, von einander abhängen und ſich wechſelſeitig in ihren Zuſtänden beſtimmen ſollen. Gleichwohl läßt ſich aber, wie die Nachforſchungen über den Urſprung und die Beſtimmung der Kategorien deutlich erwieſen haben, nicht behaupten, daß die Begriffe der Cauſalität, Subſtanzialität und Wechſelwirkung bloß aus der Erfahrung entlehnt ſeyen, und daß die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgeſtellt wird, nur für bloßen Schein, den uns eine oftmahls wiederholte Erfahrung vorſpiegelt, zu halten ſey. Sie ſtehen vielmehr nebſt den daraus abſtammenden Grundſätzen a priori vor aller Erfahrung feſt, und haben ihre unzweifelhafte objective Gültigkeit (Beziehung auf Objecte), aber nur im Gebiethe der Erfahrung.

§. 146.

Ob wir alſo gleich von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, dergleichen in den Kategorien der Subſtanzialität, Cauſalität und Wechſelwirkung gedacht wird, gar nichts einſehen, und uns nicht einmahl einen Begriff davon machen können, noch weniger aber den Erſcheinungen, bloß an ſich als Erſcheinungen genommen, dergleichen Verknüpfungen (die lediglich durch den Verſtand gedacht werden können) beylegen dürfen; ſo haben wir doch von einer jenen Kategorien angemeſſenen Verknüpfung der Vorſtellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, einen Begriff.

griff. In den kategoriſchen Urtheilen werden nähmlich Vorſtellungen als Subject und Prädicat, in den hypothetiſchen, als Grund und Folge, und in den disjunctiven als Theile, die zuſammen eine ganze mögliche Erkenntniß ausmachen, mit einander verbunden. Ferner erkennen wir a priori, daß, ohne die Vorſtellung eines Objectes in Anſehung eines oder andern dieſer Momente zu urtheilen als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine Erkenntniß, die von dem Gegenſtande gelte, oder ſich auf einen von unſerm Gemüthe verſchiedenem Gegenſtande beziehe, haben könnten, und, wenn wir uns etwa mit Dingen an ſich ſelbſt beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmahl möglich, woran wir erkennen könnten, daß es in Anſehung eines oder des andern gedachter Momente zu urtheilen beſtimmt ſey, d. i. unter den Begriff der Subſtanz, oder der Urſache, oder (im Verhältniß gegen andere Subſtanzen) der Gemeinſchaft gehöre, denn die Möglichkeit einer ſolchen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge, dergleichen in dieſen Begriffen ausgedruckt wird, können wir gar nicht einſehen. Es iſt aber auch nicht die Frage, wie Dinge an ſich, ſondern, wie Erfahrungserkenntniſſe der Dinge (oder Wahrnehmungen) in Anſehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt beſtimmt ſeyen, d. i. wie Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, unter jene Begriffe können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es denn klar, daß wir nicht allein die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit, alle Erſcheinungen

unter

unter jene Begriffe zu ſubſumiren, und die Begriffe als Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung zu gebrauchen, vollkommen einſehen, denn die Erfahrung würde ohne die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien gar kein verknüpftes und geſetzmäßiges, auf Objecte Beziehung habendes Ganzes ausmachen.

§. 147.

Was nun alſo den Begriff der Urſache insbeſondere betrifft, ſo iſt erſtlich vermittelſt der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nähmlich, eine gegebene Erkenntniß als Grund, und die andere als Folge zu gebrauchen, gegeben. Es iſt aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältniſſes angetroffen wird, die da ſagt: Daß auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beſtändig folgt; und dieſes iſt der Fall, mich des hypothetiſchen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu ſagen: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Hier iſt nun freylich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung des Sonnenſcheines mit der Erwärmung des Körpers gedacht worden; ſondern ich habe nur angegeben, in welcher Ordnung die Wahrnehmungen des Sonnenſcheines und der Erwärmung des Körpers in meinem Gemüthe auf einander folgen. Soll nun aber jener Satz nothwendig und allgemeingültig (ein Erfahrungsſatz) werden, ſo muß ich die

Be-

Begriffe Sonnenſchein und Wärme unter die Katego-rien der Cauſalität ſubſumiren und ſagen: Der Sonnen-ſchein iſt die Urſache der Erwärmung des Körpers. Hier-durch wird die empiriſche Regel, daß auf den Sonnenſchein beſtändig Erwärmung der Körper erfolgt, zu einem Geſetz erhoben, und zwar zu einem ſolchen, das von den Erſchei-nungen nicht an ſich genommen (in ſo fern ſie bloß Er-ſcheinungen und Beſtimmungen des Gemüthes ſind), ſondern von ihnen zum Behufe einer möglichen Erfahrung, die als Erkenntniß von Objecten nothwendig gültiger Regeln bedarf, gültig iſt. Daß alſo der Begriff der Urſache ein zur blo-ßen Form und Geſetzmäßigkeit der Erfahrung nothwendig gehöriger Begriff ſey, ingleichen deſſen Möglichkeit als ei-ner Bedingung der ſynthetiſchen Vereinigung der Wahr-nehmungen in einem Bewußtſeyn überhaupt, ſehen wir ſehr wohl ein; ob wir gleich von der Möglichkeit eines Dinges überhaupt, als einer Urſache der Exiſtenz von etwas An-dern, gar nichts verſtehen, wovon der Grund darin ent-halten iſt, daß der Begriff der Urſache ganz und gar keine den Dingen, ſondern nur der Erfahrung dieſer Dinge im Gemüthe anhängende Bedingung andeutet; Erfahrung kann nähmlich nur in ſo fern eine objectiv gültige Erkenntniß von Erſcheinungen und ihrer Ordnung in der Zeit ſeyn, als die vorhergehende Erſcheinung mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetiſcher Urtheile verbunden worden iſt. — Es iſt demnach durch das Syſtem der nothwendigen ſyntheti-

ſchen

ſchen Urtheile des Verſtandes gegen David Hume unwiderſprechlich erwieſen, ſowohl daß dieſe Grundſätze einen Urſprung a priori, als daß ſie auch objective Gültigkeit, aber lediglich in Beziehung auf Erfahrung und deren Gegenſtände, haben, indem ſie die Erfahrung erſt möglich machen. *)

---

§. 148.

Was aber den materialen Idealismus betrifft, der in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik nicht ſo unſchuldig iſt, als wie man gemeiniglich glaubt, denn er hat jederzeit eine ſchwärmeriſche Abſicht, und kann auch keine andere haben; ſo beſteht er in der Behauptung, daß das Daſeyn der Gegenſtände außer uns im Raume entweder zweifelhaft und unerweißlich, oder gar falſch und unmöglich, und nur allein die innere Erfahrung gewiß und unzweifelhaft ſey. Soll derſelbe aber widerlegt werden, ſo muß dargethan werden, daß wir von äußern Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben. Dieß kann aber auf gar keine andere Art dargethan werden, als daß man beweiſe, daß ſelbſt unſere innere, nach dem Idealiſten unzweifelhafte Erfahrung nur unter Vorausſetzung der äußern Erfahrung möglich ſey. Denn wenn man annimmt, daß das Daſeyn äußerer Dinge zur Beſtim-

*) Prolegomena S. 8. u. 97. Krit. d. r. Vern. S. 792.

ſtimmung des Daſeyns unſerer Seele in der Zeit gar nicht erforderlich iſt, ſo iſt der Idealismus unvermeidlich; und diejenigen, welche behaupten, daß die Beharrlichkeit und Exiſtenz der Seele ſich bloß aus dem Begriffe derſelben, als eines denkenden Weſens, erweiſen laſſe (§. 207. ff.), können auch vom Daſeyn äußerer Dinge gar keinen Beweis geben, und nehmen daſſelbe umſonſt an. *)

§. 149.

Dieſer Beweis kann nun allerdings geführt werden, und lautet folgender Maßen. — Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus (§. 135.). Dieſes Beharrliche nun kann nicht eine Anſchauung in mir ſeyn. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne. Demnach iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und im Raume, nicht aber durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt auch die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit (oder mein empiriſches Bewußtſeyn) nur durch die Exiſtenz wirklicher Din-

*) Krit. d. r. Vern. S. 417.

Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun iſt das Bewußtſeyn in der Zeit mit dem Bewußtſeyn der Möglichkeit dieſer Zeitbeſtimmung (welche Möglichkeit in der Setzung von etwas Beharrlichen beſteht) nothwendig verbunden. Alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der Dinge außer mir (denn nur im Raume kann das Beharrliche angetroffen werden S. §. 142.), als Bedingung der Zeitbeſtimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns iſt zugleich ein unmittelbares Bewußtſeyn des Daſeyns anderer Dinge außer mir, und jenes Daſeyn beweiſt alſo auch das Daſeyn dieſer Dinge.

§. 150.

In dieſem Beweiſe wird das Spiel, welches der Idealismus treibt, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten. Dieſer nimmt nähmlich an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſey, und daraus erſt auf äußere Dinge geſchloſſen werde, welcher Schluß aber, wie allemahl, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf beſtimmte Urſachen ſchließt, nur unzuverläßig iſt, weil auch in uns ſelbſt die Urſache der Vorſtellungen liegen kann, die wir äußern Dingen, vielleicht fälſchlich, zuſchreiben. Allein in dieſem Beweiſe iſt dargethan worden, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey, oder daß wir ein unmittelbares Bewußtſeyn des Daſeyns äußerer Dinge haben (wir mögen nun die Möglichkeit dieſes Bewußtſeyns einſe-

hen oder nicht), und daß nur vermittelſt der äußern Erfahrung, zwar nicht das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Zeit (nicht das Bewußtſeyn überhaupt, welches alles Denken begleiten kann, S. §. 95. und das freylich unmittelbar die Exiſtenz eines Subjectes in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben liefert, wozu Anſchauung gehört S. §. 118.) iſt alſo mit dem Bewußtſeyn eines Verhältniſſes meines Ich zu etwas außer mir identiſch verbunden, und es iſt alſo Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem innern Sinne unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn iſt ſchon an ſich Beziehung der Anſchauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität deſſelben, zum Unterſchiede von der Einbildung, beruhet nur darauf, daß er mit der innern Erfahrung ſelbſt, als die Bedingung der Möglichkeit derſelben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geſchieht. Könnte ich mit dem intellectuellen Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Vorſtellung Ich bin (§. 118.) zugleich eine Beſtimmung meines Daſeyns durch intellectuelle Anſchauung verbinden; ſo wäre zu dieſer Beſtimmung das Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Da aber die innere Anſchauung, in der mein Daſeyn allein beſtimmt werden kann, ſinnlich und an Zeitbedingungen gebunden iſt, dieſe

Beſtimmung aber, mithin die innere Erfahrung ſelbſt, von etwas Beharrlichen, welches nicht in mir, ſondern nur außer mir iſt, und wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt; ſo iſt die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden, d. i. ich bin mir eben ſo ſicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die ſich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich ſelbſt in der Zeit beſtimmt exiſtire. *)

§. 151.

*) Ueberhaupt genommen haben wir gar nichts Beharrliches, was wir als Anſchauung dem Begriffe einer Subſtanz unterlegen könnten, als bloß die Materie, und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch der Beſtimmung des innern Sinnes in Anſehung unſers eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. In der Vorſtellung Ich bin iſt nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte, wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie als empiriſche Anſchauung iſt. So führt alſo der oben §. 142. erwieſene Satz: Daß zur objectiven Realität der Kategorien immer äußere Anſchauung erforderlich ſey; ſchon zu einer Widerlegung des materialen Idealismus. — Es iſt demnach auch eine ganz ſichere Erfahrung, und nicht Einbildung, daß Körper außer uns (im Raume) exiſtiren. Verſteht man aber unter dem Worte Körper nicht bloß die äußere Anſchauung (im Raume), ſondern auch das Ding an ſich ſelbſt, das der Erſcheinung der Körper zum Grunde liegt, ſo muß die Frage: Ob Körper außer unſern Gedanken exiſtiren? verneinet weden. Prolegomena S. 141.

§. 151.

Daraus aber, daß die Exiſtenz äußerer Gegenſtände zur Möglichkeit eines beſtimmten Bewußtſeyns unſerer ſelbſt erfordert wird, folgt jedoch nicht, daß jede anſchauliche Vorſtellung äußerer Dinge zugleich die Exiſtenz derſelben einſchließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen ſowohl als im Wahnſinn) ſeyn; ſie iſt es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie eben gezeigt worden iſt, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände möglich ſind. Es hat hier nur bewieſen werden ſollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich ſey. Ob aber dieſe oder jene Erfahrung nicht bloße Einbildung ſey, muß nach den beſondern Beſtimmungen derſelben, und durch Zuſammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung und aller empiriſchen Wahrheit, welche in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen (den Geſetzen der Cauſalität, nach welchen ſich Erſcheinungen einander in der Zeit beſtimmen) beſtehen, ausgemittelt werden.*)

*) Prolegomena S. 62. Krit. d. r. Vern. S. 274. 519. und in der Vorrede S. XXXIX — Wahrheit beruhet auf allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, als ihren Kriterien, und wenn die Verknüpfung der Erſcheinungen nach den allgemeinen Geſetzen der Erfahrung, die aus der Verbindung der Vorſtellung des Raumes und der Zeit mit den Kategorien abſtammen, und a priori gültig ſind, beſtimmt iſt, und damit zuſammentrifft, ſo können wir gar nicht daran zweifeln, daß ſie wahrhafte Erfahrung ausmachen ſollte. Nach dem kritiſchen Idealis-

Zehnter Abſchnitt.

Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Sinnenweſen und Verſtandesweſen.

§. 152.

Aus den Nachforſchungen, die wir über die Begriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes angeſtellt haben, erhellet unwiderſprechlich, daß alles, was derſelbe aus ſich ſelbſt ſchöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, in ihm doch zu keinem andern Behufe da ſey, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Die Grundſätze des reinen Verſtandes enthalten nähmlich nichts Anders, als gleichſam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſynthetiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als data zu einer mög-

lichen

lismus, der dazu beſtimmt iſt, die Möglichkeit unſerer Erkenntniß a priori von Gegenſtänden der Erfahrung begreiflich zu machen, können alſo Schein und Wahrheit in der Erfahrung ſicher unterſchieden werden, und er giebt die Regeln aufs vollſtändigſte an, nach welchen dieſe Unterſcheidung angeſtellt werden muß. Nach dem Berkeleyſchen Idealismus aber können Schein und Wahrheit in der Erfahrung gar nicht unterſchieden werden, denn es liegt nach demſelben den Erſcheinungen der Erfahrung nichts a priori zum Grunde, und derſelbe verwandelt eigentlich die ganze Erfahrung in lauter Schein; denn Schein beſteht darin, daß das bloß Subjective für objectiv gehalten wird. Prolegomena S. 140. u. 206.

lichen Erkenntniß, ſchon a priori in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Daher ſind auch dieſe Grundſätze nicht allein a priori wahr, ſondern auch zugleich der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkenntniß mit Objecten, und zwar dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten. *)

§. 153.

Demnach kann auch der Verſtand von allen ſeinen Begriffen und Grundſätzen keinen andern Gebrauch, als bloß einen **empiriſchen** machen, d. h. er darf ſie bloß auf Erſcheinungen, oder auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, niemahls aber auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt beziehen, welches letztere einen **transſcendentalen** Gebrauch ſeiner Begriffe und Grundſätze ausmachen würde. Wir treffen nähmlich nur in der empiriſchen Anſchauung die Gegenſtände an, worauf die Begriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes bezogen werden können. Sollen alſo dieſe Begriffe und Grundſätze nicht ohne allen Sinn und ohne alle Bedeutung ſeyn, oder ſollen ſie nicht ein bloßes Spiel von Vorſtellungen ausmachen, ſo müſſen ihnen empiriſche Anſchauungen untergelegt werden. Zur Realität eines Begriffes iſt nähmlich unentbehrlich erforderlich, daß ihm ein Ge-

*) Krit. d. r. Vern. S. 294.

Gegenſtand gegeben werden könne, auf den er ſich bezieht, und wenn dieſer Gegenſtand fehlt, ſo iſt der Begriff, trotz der Abweſenheit alles Widerſpruches in ihm, doch nur eine leere Vorſtellung, die keinen Inhalt hat. Der Verſtand kann folglich durch alle ſeine Erkenntniſſe a priori nicht mehr leiſten, als daß er die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt anticipirt, und da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, ſo kann er auch die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenſtände gegeben werden können, niemahls überſchreiten. *)

§. 154.

Obgleich aber die Begriffe des reinen Verſtandes ſich lediglich auf Erſcheinungen (phoenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, beziehen; ſo hat man doch ſchon ſeit den älteſten Zeiten der Philoſophie außer den Sinnenweſen noch beſondere Verſtandesweſen (noumena, Gedankenweſen), welche eine Verſtandeswelt (mundus intelligibilis) ausmachen ſollen, gedacht, und dieſen Verſtandesweſen vielmahls allein Wirklichkeit zugeſtanden. Was es nun mit dieſer Unterſcheidung der Sinnenweſen und Verſtandesweſen für eine Bewandniß habe, und ob den Verſtandesweſen irgend eine Realität zukomme, verdient daher noch genauer erwogen zu werden. **)

§. 155.

*) Krit. d. r. Vern. S. 298.

**) Prolegomena S. 104.

§. 155.

Die Kategorien gründen ſich ihrem Urſprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anſchauungsformen Raum und Zeit. Eben daher ſcheinen ſie auch eine Anwendung zu geſtatten, die über alle Gegenſtände der Sinne hinausgeht. Allein an ſich genommen ſind ſie doch nichts weiter, als Gedankenformen, die bloß das logiſche Vermögen enthalten, das Mannigfaltige in der Anſchauung gegebene in ein Bewußtſeyn a priori zu vereinigen, und die alſo kein Object beſtimmen, ſondern nur das Denken eines Objectes überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausdrucken. Entzieht man ihnen alſo die uns allein mögliche Anſchauung, und ſubſumirt man nicht unter dieſelben einen Gegenſtand der Sinnlichkeit, ſo haben ſie eigentlich noch weniger Bedeutung, als jene reinen ſinnlichen Formen, durch die doch wenigſtens ein Object gegeben wird, und zeigen alsdann bloß die unſerm Verſtande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen an. *)

Gleich=

*) Krit. d. r. Vern. S. 305. — Wenn man alles Denken durch Kategorien aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnimmt, ſo bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in uns iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Object aus. Läßt man aber hingegen alle Anſchauung aus einer Erkenntniß weg, ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Katego=

Gleichwohl liegt es ſchon in unſerm Begriffe, wenn wir gewiſſe Gegenſtände, als Erſcheinungen, Sinnenweſen nennen, indem wir alsdann die Art, wie wir ſie anſchauen, von ihrer Beſchaffenheit an ſich ſelbſt unterſcheiden, daß wir entweder eben dieſelben nach dieſer letztern Beſchaffenheit, wenn wir ſie gleich in derſelben nicht anſchauen, oder daß wir auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unſerer Sinne ſind, als Gegenſtände, welche bloß durch den Verſtand gedacht werden, den Sinnenweſen gleichſam gegenüber ſtellen, und ſie Verſtandesweſen nennen. Da alſo der Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung Phänomen nennt, ſich zugleich auch noch außer dieſer Beziehung eine Vorſtellung von einem Gegenſtande an ſich ſelbſt macht, ſo wird er dadurch verleitet, anzunehmen, er könne ſich von einem ſolchen Gegenſtande Begriffe machen, und denſelben bloß durch die Kategorien (denn dieſe ſind unabhängig von der Sinnlichkeit in ihm enthalten) denken und beſtimmen. Auf dieſe Art wird der ganz unbeſtimmte Begriff von einem Verſtandesweſen, als einem Etwas überhaupt

gorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne doch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere, als ſinnliche Art der Anſchauung, als möglich vorausſetzt, wozu wir aber keinesweges berechtiget ſind. Krit. d. r. Vern. S. 309.

haupt außer unſerer Sinnlichkeit, für einen beſtimmten Begriff von einem Weſen, welches wir durch den Verſtand auf einige Art ſollen erkennen können, gehalten. *)

§. 156.

Man kann aber den Begriff eines Verſtandesweſens in doppelter Bedeutung, nähmlich in **negativer** und **poſitiver** nehmen. In jener zeigt es ein Ding an, das kein Object **der uns Menſchen allein möglichen ſinnlichen Anſchauung iſt**, und wobey wir alſo von unſerer Anſchauungsart deſſelben abſtrahiren. In der poſitiven Bedeutung genommen zeigt es aber ein Object einer **gar nicht ſinnlichen Anſchauung** an, und ſetzt alsdann eine beſondere Anſchauungsart voraus, nähmlich die intellectuelle (§. 100.), von welcher wir aber gar keine Möglichkeit einſehen, und nicht einmahl einen Begriff haben. **)

§. 157.

Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Verſtandesweſen im negativen Verſtande, d. i. von Dingen, die der Verſtand ſich ohne dieſe Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloß als Erſcheinungen, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt denken muß, von denen er aber in dieſer Abſonderung zugleich begreift, daß er von ſeinen Kategorien in dieſer Art ſie zu erwägen gar

kri=

*) Krit. d. r. Vern. S. 306. Prolegomena S. 104.

**) Krit. d. r. Vern. S. 307. u. 342.

keinen Gebrauch machen könne, weil dieſe nur in Beziehung auf die Einheit der Anſchauungen im Raume und in der Zeit Bedeutung haben, und eben dieſe Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori beſtimmen können. Wo dieſe Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, wie beym Noumenon der Fall iſt, da hört auch der ganze Gebrauch, ja ſelbſt alle Bedeutung der Kategorien gänzlich auf, und die Möglichkeit ſolcher Dinge, die bloß den Kategorien entſprechen ſollen, läßt ſich gar nicht einſehen. Wollten wir aber ſogar die Kategorien auf Gegenſtände, die nicht als Erſcheinungen betrachtet werden, anwenden, ſo müßten wir (weil die Möglichkeit eines Dinges niemahls aus der bloßen Gedenkbarkeit ſeines Begriffes, ſondern nur dadurch, daß man dieſen Begriff durch eine ihm correſpondirende Anſchauung belegt, bewieſen werden kann) eine andere Anſchauung, als die ſinnliche zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenſtand ein Noumenon in poſitiver Bedeutung. Da nun eine ſolche Anſchauung, nähmlich die intellectuelle, ſchlechterdings außer unſerm Erkenntnißvermögen liegt, und der Verſtand, welcher derſelben fähig ſeyn ſoll, ein Problem für uns iſt, ſo kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Gränze der Gegenſtände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenweſen correſpondiren zwar freylich Verſtandesweſen, auch mag es Verſtandesweſen geben, auf welche

un=

unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat; aber unſere Kategorien, als bloße Verſtandesformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im mindeſten auf dieſe Verſtandeswefen hinaus. Was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden. *)

§. 158.

Ungeachtet aber die reinen Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gar keinen Gegenſtand beſtimmen und

*) Krit. d. r. Vern. S. 307. u. 342. — Nimmt man ein Object einer nicht ſinnlichen Anſchauung als gegeben an; ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme: Alſo, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit) angetroffen werde u. ſ. w. Allein das iſt doch keine eigentliche Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anſchauung des Objectes nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdann habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objectes zu meinem reinen Verſtandesbegriffe vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmahl eine einzige Kategorie angewandt werden könnte, z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemahls aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirt, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Krit. d. r. Vern. S. 149.

und zu erkennen geben; ſo iſt doch der Begriff eines Verſtandesweſens (in negativer Bedeutung) ein **problematiſcher Begriff**, woranter ein ſolcher zu verſtehen iſt, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Art erkannt werden kann. — Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt nähmlich gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken; denn das Uebrige, worauf die ſinnliche Anſchauung nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, die ſinnlichen Erkenntniſſe können ihr Gebieth nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken. Am Ende iſt aber doch die Möglichkeit ſolcher Verſtandesweſen, denen keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als die Sphäre der Erſcheinungen, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmahl den Be-

griff

griff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit ein Gegenſtand gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo bloß ein Gränzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo bloß vom negativen Gebrauche. Er iſt aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives außer dem Umfange derſelben ſetzen zu können. Er iſt die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge, welche Aufgabe aber nur unbeſtimmt beantwortet werden kann, nähmlich: Daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, für mehr und andere Gegenſtände Platz übrig bleibe; ſie alſo nicht ſchlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines beſtimmten Begriffes aber (da keine Kategorie dazu tauglich iſt, die nur der ſinnlichen Anſchauung angemeſſen iſt) auch nicht als Gegenſtände für unſern Verſtand behauptet werden können. *)

§. 159.

Der Verſtand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er

jene

*) Krit. d. r. Vern. S. 310. u. 344.

jene warnt, daß ſie ſich nicht anmaße, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Object, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Subſtanz gedacht werden kann, weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen; wovon alſo völlig unbekannt iſt, ob es in uns oder außer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Object Noumenon nennen, darum weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns allerdings frey, aber wir haben durch ein ſolches Noumenon gar nichts poſitiv erkannt, ſondern nur gedacht, daß unſere Anſchauungsart bloß auf Gegenſtände unſerer Sinne gehe. *)

Eilf-

*) Krit. d. r. Vern. S. 344. u. 347. — Wenn man ſagen will: Die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das letztere nicht in transſcendentaler, ſondern bloß empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nähmlich wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen; denn dieſes wird uns immer unbekannt bleiben, ſogar daß es auch unbekannt bleibt, ob eine ſolche transſcendentale Erkenntniß überall möglich

Eilfter Abſchnitt.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

§. 160.

Außer den Kategorien, welche Begriffe von der Verknüpfung unſerer Vorſtellungen und dadurch von Objecten ſelbſt und den Merkmahlen derſelben ausmachen, liegen auch noch urſprünglich und a priori in unſerm Verſtande andere Begriffe, welche ſich auf die Vergleichung ſchon gegebener Begriffe und Gegenſtände beziehen, und daher von ganz anderer Natur und ganz anderem Gebrauche ſind, als die Kategorien, mit dieſen aber in den ontologiſchen Lehrbüchern gemeiniglich vermengt werden *). Am merkwürdigſten iſt jedoch hierbey, daß jene Begriffe, die ſich bloß auf die Vergleichung gegebener Gegenſtände beziehen, leicht gemißdeutet werden können, und daß einer der ſcharfſinnigſten unter allen Philoſophen, nähmlich Leibnitz, auf ſein vermeintes Syſtem in-

lich ſey, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſern gewöhnlichen Kategorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung mit einander Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beyden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimmten Gegenſtand beziehen können. Krit. d. r. Vern. S. 313.

*) Prolegomena S. 123. Krit. d. r. Vern. S. 325.

intellectueller Erkenntniſſe, welches die Eigenſchaften der Gegenſtände ohne Hülfe der Sinne und der Anſchauungen zu beſtimmen unternimmt, bloß durch eine Mißdeutung der Reflexionsbegriffe geleitet worden iſt. Um ſo mehr wird es alſo nöthig ſeyn, daß wir die Quelle dieſer Mißdeutung (Amphibolie) aufſuchen, und dadurch den Schein, der dem transſcendentalen Gebrauche des Verſtandes unvermeidlich anhängt, gänzlich zerſtören.

§. 161.

Die logiſche Vergleichung der Begriffe geht vor allem Urtheilen (Verbinden der Vorſtellungen) voraus, und beſteht darin, daß das Verhältniß der Vorſtellungen zu einander erwogen wird. Wir vergleichen nähmlich die Vorſtellungen, ehe wir ſie in einem objectiven Urtheile mit einander verbinden, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behufe der allgemeinen Urtheile, oder um auf die Verſchiedenheit derſelben, zur Erzeugung beſonderer Urtheile, ferner um auf die Einſtimmung, daraus bejahende, und endlich um auf den Widerſtreit derſelben zu kommen, daraus verneinende Urtheile entſtehen. Endlich vergleichen wir bey der logiſchen Reflexion die gegebenen Begriffe, um einzuſehen, ob etwas in einem Begriffe innerlich enthalten ſey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beyden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken,

gel-

gelten ſoll. Dieſe logiſche Vergleichung betrifft aber gar nicht die Objecte unſerer Vorſtellungen, und es iſt bey derſelben ganz gleichgültig, ob dieſe Objecte Noumena für den Verſtand, oder Phänomena für die Sinnlichkeit ſeyen. *)

§. 162.

Bey der logiſchen Reflexion wird demnach von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorſtellungen, die mit einander verglichen werden, gehören, und aus der ſie abſtammen, gänzlich abſtrahirt, und die Vorſtellungen werden in ſo fern ihrem Urſprunge im Gemüthe nach als völlig gleichartig behandelt. Ganz anders aber iſt zu verfahren, wenn wir Gegenſtände und deren Begriffe mit einander vergleichen, und ihr Verhältniß zu einander beſtimmen wollen. Bey dieſer Vergleichung müſſen wir nähmlich zuvörderſt überlegen, welcher Erkenntnißkraft die verglichenen Gegenſtände angehören; ob dem Verſtande, oder den Sinnen; denn der Unterſchied, der zwiſchen dieſen beyden Gemüthskräften Statt findet, bringt einen großen Unterſchied in der Art hervor, wie man ſich die Gegenſtände derſelben denken ſoll. Aus der Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes nun entſtand eben Leibnitzens intellectuelles Syſtem der Welt (Monadologie), und er glaubte dadurch die innere Beſchaffenheit der Dinge zu erkennen, daß er die-

ſel-

*) Krit. d. r. Vern. S. 317. 325. u. 335.

ſelben bloß im Verſtande, und nur nach dem, was dieſer dabey denkt, mit einander vergliche. *)

§. 163.

Diejenige Handlung des Gemüthes, wodurch wir uns des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen und der Gegenſtände derſelben zu unſern verſchiedenen Erkenntnißquellen (Sinnlichkeit und Verſtand) bewußt werden, und welche jederzeit vorhergehen muß, wenn das Verhältniß der Vorſtellungen und ihrer Objecte richtig beſtimmt werden ſoll, kann man die **transſcendentale Ueberlegung** oder **Reflexion** nennen. Sie geht auf die Gegenſtände ſelbſt (da hingegen die logiſche Reflexion lediglich auf Vorſtellungen geht), und muß allezeit vorgenommen werden, wenn man a priori etwas über Dinge und deren Verhältniſſe mit Sicherheit urtheilen will. Wir wollen jetzt die verſchiedenen Momente derſelben erörtern, und hierdurch ihre Unentbehrlichkeit beym richtigen Gebrauche des Verſtandes darthun. **)

§. 164.

Die Verhältniſſe, in welchen die Begriffe und deren Gegenſtände in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind, wenn man die Mannigfaltigkeit derſelben dem Leitfaden und der Ordnung der Kategorien gemäß dar-

ſtellt,

*) Krit. d. r. Vern. S. 318. u. 325.

**) Krit. d. r. Vern. S. 316. u. 318.

ſtellt, die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Wiederſtreites, des Innern und des Aeußern, des Beſtimmbaren und der Beſtimmung. Je nachdem nun die verglichenen Begriffe und Objecte in der Sinnlichkeit oder im Verſtande zu einander gehören, je nachdem muß auch ihr Verhältniß zu einander beſtimmt werden. *)

§. 165.

Einerleyheit und Verſchiedenheit. — Wenn uns ein Gegenſtand mehrmahls, jedesmahl aber mit eben denſelben innern Beſtimmungen (Qualitas et Quantitas) dargeſtellet wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes (Noumenon) gilt, immer eben derſelbe, und nicht viel, ſondern nur Ein Ding (numerica identitas). Iſt er aber Erſcheinung, ſo kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch in Anſehung derſelben alles einerley ſeyn mag, ſo iſt doch ſchon die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes der Sinne ſelbſt. So kann man bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchauet werden, um ſie für numeriſch verſchieden zu halten.

*) Krit. d. r. Vern. S. 317.

Leibnitz nahm die Erſcheinungen für Dinge an ſich ſelbſt, mithin für intelligibilia, d. i. für Gegenſtände des reinen Verſtandes (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, dieſelben mit dem Nahmen der Phänomene belegte), und da konnte ſein Satz des **Nichtzuunterſcheidenden** (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht beſtritten werden. Da ſie aber Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind, und der Verſtand in Anſehung ihrer nicht von reinem oder transſcendentalem, ſondern bloß empiriſchem Gebrauche iſt, ſo wird die Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit ſchon durch den Raum ſelbſt, als die Bedingung der äußern Erſcheinungen, angegeben. Denn ein Theil des Raumes, ob er gleich einem andern völlig ähnlich und gleich ſeyn mag, iſt doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erſtern verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größern Raum auszumachen, und dieſes muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raumes zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag. *)

§. 166.

Einſtimmung und Widerſtreit. — Wenn Realität nur durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird (realitas noumenon), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da

ſie

*) Krit. d. r. Vern. S. 319. u. 328.

ſie in einem Subjecte verbunden einander ihre Folgen aufheben. Dagegen kann das Reale in der Erſcheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerſtreite ſeyn, und, vereint in demſelben Subjecte, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Wage hält. Der Grundſatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemahls logiſch widerſtreiten; aus dem man in dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſteme vielerley zu beweiſen ſuchte, iſt demnach ein ganz wahrer Satz von dem Verhältniſſe der Begriffe im Verſtande, bedeutet aber weder in Anſehung der Natur und Sinnenwelt, noch auch überall in Anſehung eines Dinges an ſich ſelbſt (denn von dieſem haben wir keinen Begriff) das Mindeſte. Denn realer Widerſtreit findet allerwärts Statt, wo eine Realität mit der andern in einem Subjecte verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da ſie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müſſen, und die allgemeine Mechanik kann ſogar die empiriſche Bedingung dieſes Widerſtreites in einer Regel a priori angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 320. u. 328.

§. 167.

§. 167.

Das Innere und Aeußere. — An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innern Beſtimmungen einer ſubſtantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raume erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verſtandes muß jede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Nun können wir uns keine andern innern Accidenzen denken, als diejenigen, welche der innere Sinn darbiethet, und die entweder ſelbſt ein Denken oder mit dieſem analogiſch ſind. Daher machte Leibnitz aus allen Subſtanzen, weil er ſie ſich als Noumena vorſtellte, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relationen bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden, die bloß in ſich ſelbſt wirkſam oder

nur

nur mit ihren eigenen Vorſtellungen beſchäftiget ſind. Eben darum mußte aber auch ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen unter einander eine **vorherbeſtimmte Harmonie**, und konnte kein phyſiſcher Einfluß ſeyn. *)

§. 168.

*) Krit. d. r. Vern. S. 321. und 330. — Ohne ein Schlechthininneres kann kein Ding durch bloße Begriffe vorgeſtellt werden. Deßhalb kann man aber doch nicht ſagen, daß auch in Dingen, die angeſchauet werden, nichts Aeußeres da ſeyn könne, dem nicht etwas Schlechthininneres zum Grunde liege. Weil nähmlich Dinge, die angeſchauet werden, nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind; ſo können ſie allerdings bloße Verhältniſſe ausdrucken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe; denn das, was wir innere Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich, das ſelbſt wiederum aus äußern Verhältniſſen beſteht. Aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Freylich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle; aber ein ſolches Ding iſt auch bloße Erſcheinung, und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloßen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt daher auch eine bloße Grille. Denn die Materie iſt überall kein Gegenſtand für den reinen Verſtand; das transſcendentale Object aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmahl verſtehen würden, was es ſey, wenn es uns auch jemand ſagen könnte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſern Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führt. Krit. d. r. Vern. S. 333. und 341.

§. 168.

Materie und Form. — Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauche des Verſtandes verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung (beydes im transſcendentalen Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe die logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) aber die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nähmlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey (wenigſtens im Begriffe), um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deßwillen zuerſt Dinge an (Monaden), und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhält-

hältniß derſelben, und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nähmlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmung derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubjective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectual-Philoſoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, obgleich mit verworrener Vorſtellung. Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubjective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form für ſich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen) zum Grunde liegen ſollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben

den vielmehr eine formale Anſchauung (Raum und Zeit) als gegeben voraus. *)

§. 169.

So beſtätiget alſo die Erwägung der Reflexionsbegriffe und die Prüfung der Fehlſchlüſſe, welche die Vernachläſſigung des Unterſchiedes, der in dem Gebrauche derſelben Statt findet, veranlaßt hat, dasjenige, was wir bisher auch ſchon durch andere Gründe dargethan haben, daß nähmlich alle Beſtimmung der Gegenſtände, die man bloß durch den Verſtand (ohne Schema der Sinnlichkeit) denkt, nichtig ſey; daß durch die Stammbegriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes, trotz ihrer Unabhängigkeit von aller Erfahrung, dennoch außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil ſie nichts thun können, als bloß die logiſche Form des Urtheils in Anſehung gegebener Anſchauungen beſtimmen; und daß Erſcheinungen, ob ſie

*) Krit. d. r. Vern. S. 320. u. 331. — Das dictum de omni et nullo darf nicht dahin ausgelegt werden, daß dasjenige, was nicht im allgemeinen Begriffe enthalten iſt, auch nicht in den beſondern Begriffen enthalten ſeyn könne, die unter jenem ſtehen, denn die beſondern Begriffe müſſen als ſolche mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen Begriffe gedacht worden iſt. Leibnitz machte aber wirklich von jenem Grundſatze dieſe fehlerhafte Auslegung, und gründete darauf ſein intellectuelles Syſtem. Er ſchloß nähmlich in demſelben: Was in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt nicht angetroffen wird, das kann auch nicht in den beſondern Dingen angetroffen werden; und brachte dadurch die Beſtimmung der Monaden zu Stande. Krit. d. r. Vern. S. 337.

ſie gleich keine Dinge an ſich ausmachen, dennoch die einzigen Objecte ſind, an denen unſere Erkenntniß Realität haben kann, indem es über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung giebt, welche den Begriffen und Grundſätzen des reinen Verſtandes Bedeutung verſchaffen könnten, ſo daß alſo alle Noumena, ſammt dem Inbegriffe derſelben, einer intelligibeln Welt, nichts als Vorſtellungen einer Aufgabe ſind, deren Gegenſtand an ſich wohl möglich, deren Auflöſung aber, nach der Natur unſers Verſtandes, gänzlich unmöglich iſt, indem unſer Verſtand kein Vermögen der Anſchauung, ſondern bloß der Verknüpfung gegebener Anſchauungen in einer Erfahrung iſt.

Zwölfter Abſchnitt.

Die oberſte Geſetzgebung der Natur iſt in unſerm Verſtande enthalten.

§. 170.

Die Aufgabe der transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes: Wie nähmlich reine Naturwiſſenſchaft möglich ſey? iſt nunmehr von uns vollſtändig gelöſt worden. Wir haben nähmlich erwieſen, daß Natur in formeller Bedeutung (§. 64.) als der Inbegriff von Regeln, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen müſſen, wenn ſie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden ſollen, nur allein vermit-

mittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes möglich ſey, nach welcher alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtſeyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens, nähmlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht der Objecte an ſich ſelbſt gänzlich unterſchieden werden muß, möglich iſt. *)

§. 171.

Es giebt viele Geſetze der Natur (die beſondern), welche wir nur vermittelſt der Erfahrung wiſſen können: Aber die Geſetzmäßigkeit in der Verknüpfung der Erſcheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung ſelbſt ſolcher Geſetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen. Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt iſt alſo zugleich das allgemeine Geſetz der Natur, und die Grundſätze

*) Prolegomena S. 110. — Die transſcendentale Aeſthetik beantwortet die Frage: Wie Natur in materialer Bedeutung (§. 64.), nähmlich der Anſchauung nach, als der Inbegriff der Erſcheinungen, wie Raum, Zeit, und das, was beyde erfüllet, der Gegenſtand der Empfindung, überhaupt möglich ſey? und zeigt, daß dieſe Möglichkeit auf der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit beruhet, nach welcher ſie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenſtänden gerührt wird. Die transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik enthalten alſo zuſammengenommen die Beantwortung derjenigen Frage, welche der höchſte Punct iſt, den transſcendentale Philoſophie nur immer berühren mag, und zu welchem ſie auch, als ihrer Gränze und Vollendung geführt werden muß: Wie nähmlich Natur ſelbſt möglich ſey?

ſätze der erſtern ſind ſelbſt die Geſetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. der Vorſtellungen in uns, und können daher das Geſetz ihrer Verknüpfung nirgends anders, als von Grundſätzen der Verknüpfung derſelben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtſeyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. *)

§. 172.

Der Begriff eines allgemeinen Naturgeſetzes, das als ſolches a priori muß eingeſehen werden können, und mit dem das Daſeyn der Sinnen-Objecte übereinſtimmen muß (§. 65 und 66), führt ſchon von ſelbſt auf den Satz: Daß die oberſte Geſetzgebung der Natur in uns ſelbſt, d. i. in unſerm Verſtande liegen müſſe, und daß wir die allgemeinen Geſetze derſelben nicht von der Natur vermittelſt der Erfahrung, ſondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Geſetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unſerer Sinnlichkeit und dem Verſtande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſuchen müſſen; denn wie wäre es ſonſt möglich, dieſe Geſetze, da ſie nicht etwa Regeln der analytiſchen Erkenntniß, ſondern wahrhaft ſynthetiſche Erweiterungen derſelben ſind, a priori zu kennen. Eine ſolche und zwar nothwendige Uebereinſtimmung der Principien

mög-

*) Prolegomena S. 111.

möglicher Erfahrung mit den Geſetzen der Möglichkeit der Natur, kann nur aus zweyerley Urſachen Statt finden: Entweder werden nähmlich dieſe Geſetze von der Natur vermittelſt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Geſetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und iſt mit der bloßen allgemeinen Geſetzmäßigkeit der letztern völlig einerley. Das erſtere widerſpricht ſich ſelbſt, denn die allgemeinen Naturgeſetze können und müſſen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes zum Grunde gelegt werden; alſo bleibt nur das zweyte übrig. — Die allgemeinen Geſetze der Natur (die ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes) können mithin nicht von der Erfahrung, ſondern dieſe muß von jenen abgeleitet werden, und unſer Verſtand iſt es eigentlich, welcher der Natur ihre Geſetze vorſchreibt. Er iſt der Urſprung und die Quelle der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erſcheinungen unter ſeine eigenen Geſetze faßt, und dadurch allererſt Erfahrung, ihrer Form nach, a priori zu Stande bringt, vermöge welcher Form alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden ſoll, ſeinen Geſetzen nothwendig unterworfen wird. *)

§. 173.

*) Prolegomena S. 112. u. 116. — Ueberhaupt genommen ſind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren

§. 173.

Noch müſſen wir hierbey anzeigen, warum wir das Ganze der Unterſuchungen, die in dieſem Hauptſtücke über den

ihren Gegenſtänden gedacht werden kann. Entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erſtere kann in Anſehung der Kategorien (mithin auch in Anſehung der daraus abgeleiteten reinen Grundſätze) nicht Statt finden, denn ſie ſind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung. Folglich bleibt nur das zweyte übrig, daß nähmlich die Kategorien von Seiten des Verſtandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wollte aber Jemand zwiſchen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorſchlagen, nähmlich, daß ſie weder ſelbſtgedachte erſte Principien unſerer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern ſubjective, uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau ſtimmte (eine Art von Präformations-Syſtem der reinen Vernunft); ſo würde (außer dem, daß bey einer ſolchen Hypotheſe kein Ende abzuſehen iſt, wie weit man die Vorausſetzung vorherbeſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entſcheidend ſeyn, daß in ſolchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit bey der Erkenntniß der Objecte der Natur mangeln würde, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Der Begriff der Urſache z. B., welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſeyn, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vorſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſagen können, die Wirkung iſt mit der Urſache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, ſondern nur, ich bin ſo eingerichtet, daß ich dieſe

den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe angeſtellt worden ſind, mit dem Nahmen einer transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes belegt haben. — Die Logik iſt nähmlich die Wiſſenſchaft von den Verſtandesregeln überhaupt, und muß von der Aeſthetik, der Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (§. 61.) unterſchieden werden. Die Logik aber iſt entweder **allgemeine**, oder **transſcendentale Logik**. Jene abſtrahirt von allem Inhalte unſerer Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derſelben auf ein Object, und betrachtet nur die Form des Denkens überhaupt, ohne ſich auf Erwägung des Urſprunges unſerer Vorſtellungen von Gegenſtänden einzulaſſen, denn es gilt ihr bey der Beſtimmung der Verſtandesform, die

den

dieſe Vorſtellung nicht anders, als ſo verknüpft denken kann; welches gerade das iſt, was der Skeptiker am meiſten wünſcht, denn alsdann iſt alle unſere Einſicht durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile nichts, als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruhet, wie ſein Subject organiſirt iſt. Die objective Nothwendigkeit der Verſtandesbegriffe kann kein Syſtem in der Welt wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des **Denkens** ſelbſt, wodurch allein die Erkenntniß der Objecte, deren Erſcheinung uns gegeben iſt, d. i. Erfahrung möglich wird. Erfahrung muß bloß durch die Kategorien möglich ſeyn, wenn dieſe ſich nothwendig auf Objecte beziehen ſollen. Krit. d. r. Vern. S. 166. M. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. XIX. in der Anmerkung.

den Vorſtellungen verſchafft werden kann, gleich viel, ob dieſe Vorſtellungen a priori oder a poſteriori in uns vorhanden ſeyen. Die transſcendentale Logik hingegen iſt die Wiſſenſchaft derjenigen Verſtandesregeln, die ſich a priori auf Gegenſtände und die Erkenntniß derſelben beziehen. Sie ſchließt alle Erkenntniſſe, die ſinnlichen Urſprunges und Inhaltes ſind, gänzlich aus, und zeigt theils, daß gewiſſe Begriffe, die ſich auf die Erkenntniß der Objecte beziehen, in uns bloß aus den Handlungen des reinen Denkens entſtanden ſind, und welches der Umfang derſelben ſey, theils erklärt ſie, wie dieſe Begriffe a priori möglich ſeyen, und auf Gegenſtände angewandt werden können. *)

§. 174.

Die allgemeine Logik löſet das ganze formale Geſchäft des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf, und ſtellt dieſe Elemente als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkenntniſſe dar. Dieſer Theil der Logik kann daher Analytik heißen, und iſt eben darum der wenigſtens negative Probierſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkenntniſſe, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen und ſchätzen muß, ehe man ſie ſelbſt ihrem Inhalte nach unterſucht, um auszumachen, ob ſie in Anſehung des Inhaltes poſitive Wahrheit ausmachen. Weil aber

*) Krit. d. r. Vern. S. 76. und 79.

aber die bloße Form der Erkenntniſſe, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materiale (objective) Wahrheit der Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt ſo etwas Verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbaren Kunſt, allen unſern Erkenntniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhaltes derſelben noch ſehr leer und arm ſeyn mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigſtens zum Blendwerke von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden iſt. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik. Da es aber der Würde der Philoſophie keinesweges gemäß iſt, andere in der Kunſt, alles, was man will, mit einigem Scheine zu behaupten, und auch nach Belieben anzufechten, — und hierauf läuft die Logik hinaus, wenn ſie als Organon gebraucht wird — zu unterweiſen; ſo kann die Dialektik nur als eine Kritik des dialektiſchen Scheines der Logik

gik

gik beygezählt werden, und in dieſem Sinne werden wir uns in der Folge des Wortes Dialektik bedienen. *)

§. 175.

Der Eintheilung der allgemeinen Logik in die Analytik und Dialektik gemäß kann man auch die transſcendentale Logik in die transſcendentale Analytik und transſcendentale Dialektik eintheilen. Die transſcendentale Analytik trägt die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſſe vor, oder diejenigen Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kann, und iſt zugleich eine Logik der Wahrheit, denn ihr kann keine Erkenntniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit verlöre. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Gränzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verſtandeserkenntniſſe angewandt werden können: ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloß formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerley Weiſe gegeben werden können. Da die transſcendentale Logik alſo eigent-

*) Krit. d. r. Vern. S. 84.

lich nur ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauches der reinen Verſtandeserkenntniſſe ſeyn ſollte, ſo wird ſie gemißbraucht, wenn man ſie als das Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Gebrauches gelten läßt, und ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entſcheiden. Alſo würde der Gebrauch des reinen Verſtandes alsdenn dialektiſch ſeyn. Der zweyte Theil der transſcendentalen Logik muß alſo eine Kritik dieſes dialektiſchen Scheines ſeyn, und heißt transſcendentale Dialektik, nicht als eine Kunſt, dergleichen Schein dogmatiſch zu erregen (eine leider ſehr gangbare Kunſt mannigfaltiger metaphyſiſcher Gaukelwerke); ſondern als eine Kritik des Verſtandes und der Vernunft in Anſehung ihres hyperphyſiſchen Gebrauches, um den falſchen Schein ihrer grundloſen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Anſprüche auf Erfindung und Erweiterung, die ſie bloß durch transſcendentale Grundſätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verſtandes vor ſophiſtiſchem Blendwerke herabzuſetzen. *)

§. 176.

In der transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes kann man zwey Haupttheile unterſcheiden; nähmlich die Analytik der reinen Begriffe, und die Analytik der rei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 87.

reinen Grundſätze. Jene iſt diejenige Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, durch welche die Möglichkeit und die Zahl der reinen Begriffe in demſelben erforſcht wird. Dieſe iſt lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft, welcher ſie lehrt, die reinen Verſtandesbegriffe, welche die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Sie berichtiget und ſichert bloß den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, oder verhütet nur die Fehltritte der Urtheilskraft im Gebrauche der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, und deren Anwendung auf überſinnliche Gegenſtände, und iſt in ſo fern nur von negativem Nutzen, denn ſie verhindert nur den Irrthum und den Mißbrauch der reinen Verſtandesbegriffe. — In dieſem Hauptſtücke iſt die transſcendentale Analytik der Verſtandesbegriffe und der reinen Grundſätze enthalten. Die transſcendentale Dialektik aber wird den Inhalt des folgenden Hauptſtückes ausmachen. *)

Drit=

*) Krit. d. r. Vern. S. 99. u. 171. — Es iſt das eigentliche Geſchäft der transſcendentalen Logik und der theoretiſchen Philoſophie, den Gebrauch der Begriffe des reinen Verſtandes zu beſtimmen und zu berichtigen. Denn um dem Verſtande im Felde reiner Erkenntniſſe a priori Erweiterung zu verſchaffen, dazu iſt Philoſophie übel angebracht, weil man nach allen bisherigen Verſuchen damit doch wenig, oder gar kein Land gewonnen hat. Zur Kritik des Gebrauches der reinen Verſtandesbegriffe, und zur Verhütung alles Mißbrauches derſelben aber iſt Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt erforderlich. Krit. d. r. Vern. S. 174.

Drittes Hauptſtück.

Transſcendentale Dialektik der reinen Vernunft.

Oder

Beantwortung der Frage: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

Erſter Abſchnitt.

Vom transſcendentalen Scheine in der Metaphyſik.

§. 177.

Reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hätten zum Behufe ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner ſolchen Deduction ihrer Möglichkeit bedurft, als wir in den vorhergehenden Hauptſtücken von beyden zu Stande gebracht haben: Denn die erſtere ſtützt ſich auf ihre eigene Evidenz; die zweyte aber, obgleich aus reinen Quellen des Verſtandes entſprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Beſtätigung, welcher letztern Zeugniß ſie darum nicht gänzlich ausſchlagen und entbehren kann, weil ſie mit aller ihrer Gewißheit dennoch als Philoſophie, d. i. Erkenntniß aus bloßen Begriffen (nicht aus der Conſtruction der Begriffe), es der Mathematik niemahls gleichthun kann. Beyde Wiſſenſchaften hatten alſo einer Deduction und Unterſuchung nicht für ſich, ſondern für eine andere Wiſſenſchaft, nähmlich Metaphyſik nöthig.

§. 178.

§. 178.

Metaphyſik hat es aber außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden (dergleichen die antologiſchen ausmachen), noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemahls in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (daß ſie nicht leer und nicht bloße Hirngeſpinſte ſind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falſchheit durch keine Erfahrung beſtätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieſer Theil der Metaphyſik iſt überdem gerade derjenige, welcher den weſentlichen Zweck derſelben, wozu alles andere nur Mittel iſt, ausmacht, und ſo bedarf dieſe Wiſſenſchaft einer ſolchen Deduction um ihrer ſelbſt willen. Die Frage, die wir in dieſem Hauptſtücke zu beantworten haben, betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik, nähmlich die Beſchäftigung der Vernunft bloß mit ſich ſelbſt, und, indem ſie ihre eigenen Begriffe bebrütet, die unmittelbar daraus entſpringende Bekanntſchaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieſelbe dazu gelangen zu können. *)

§. 179.

Ohne Auflöſung der Frage aber: Wie Metaphyſik überhaupt möglich ſey? thut ſich die Vernunft niemahls ſelbſt

*) Prolegomena S. 124-125.

ſelbſt genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verſtand einſchränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Beſtimmung. Jede einzelne Erfahrung iſt nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebiethes; das abſolute Ganze aller möglichen Erfahrung iſt aber ſelbſt keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu deſſen bloßer Vorſtellung ſie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verſtandesbegriffe, deren Gebrauch auf Erfahrung geht, ſo weit ſie gegeben werden kann, indeſſen daß Vernunftbegriffe auf die Vollſtändigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinaus gehen. So wie alſo der Verſtand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, ſo enthält die Vernunft in ſich den Grund zu Ideen, worunter ſolche nothwendigen Begriffe zu verſtehen ſind, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung gegeben werden kann. *)

§. 180.

Die Ideen der Vernunft beziehen ſich alſo auf etwas, das in gar keiner Erfahrung angetroffen werden kann. Dadurch werden ſie die Quellen von Grundſätzen, die uns wider alle Warnungen der Kritik des reinen Verſtandes und ſeines Gebrauches über den empiriſchen Gebrauch der Kategorien wegführen, und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhalten. Man kann aber

*) Prolegomena S. 126.

aber diejenigen Grundſätze, welche uns zumuthen oder gebiethen, in unſerer Erkenntniß über alle Schranken möglicher Erfahrung hinauszugehen, transſcendente Grundſätze nennen, und muß ſie den immanenten d. i. denjenigen entgegenſetzen, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. *)

§. 181.

Der Schein nun, den die transſcendenten Grundſätze, und die ihnen gemäßen Erkenntniſſe von überſinnlichen Dingen bey ſich führen, iſt von ganz eigener Art, und verdient daher, um vom logiſchen Scheine unſerer Erkenntniſſe beſſer unterſchieden werden zu können, ein transſcendentaler Schein genannt zu werden. Der logiſche Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform beſteht (der Schein der Trugſchlüſſe), entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. So bald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich. Der transſcendentale Schein da-

*) Krit d. r. Vern. S. 352. — Man muß die transſcendenten Grundſätze nicht mit dem transſcendentalen Mißbrauche der Kategorien (§. 151.) verwechſeln, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft iſt, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat. Transſcendente Grundſätze hingegen gebiethen, die Gränzen der Erfahrung zu überſchreiten, und außerhalb derſelben auf Erweiterung unſerer Erkenntniſſe auszugehen.

dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die transſcendentale Kritik deutlich eingeſehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: Die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Urſache hiervon iſt dieſe, daß in unſerer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben, und wodurch es geſchieht, daß die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird, oder daß dasjenige von der Vernunft transſcendenter Weiſe auf ein Object an ſich ſelbſt bezogen wird, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deſſelben in allem immanenten Gebrauche angeht. So führen alſo die Ideen der Vernunft eine Illuſion bey ſich, die eben ſo wenig zu vermeiden iſt, als der Aſtronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer ſcheine wie im Mittagskreiſe, und in Anſehung welcher wir nur verhüten können, daß ſie uns nicht verführe. *)

§. 182.

Es giebt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, die nicht etwa aus Mangel an Kenntniſſen entſtanden, oder künſtlich erſonnen worden iſt,

ſon-

*) Krit. d. r. Vern. S. 353.

ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt dann, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, noch immer täuſcht. In der transſcendentalen Dialektik (§. 175.) werden wir uns mithin damit begnügen müſſen, den Schein, der den transſcendenten Urtheilen anklebt, aufzudecken, damit er uns nicht ferner betrüge, ohne doch dieſen Schein gänzlich wegſchaffen und aufheben zu können. Dieß kann nun durch keine objective und dogmatiſche Unterſuchung der Sachen, ſondern bloß durch eine ſubjective und kritiſche Unterſuchung der Vernunft ſelbſt, als einer Quelle der Ideen bewerkſtelligt werden, welche Unterſuchung deßhalb ſo viele Schwierigkeiten hat, weil dabey die reine Vernunft das Dialektiſche, das ihren Ideen natürlicher Weiſe anklebt, ſelbſt aufdecken muß. *)

Zweyter Abſchnitt.

Von der Vernunft überhaupt, und von dem logiſchen und reinen Gebrauche derſelben.

§. 183.

Um nun aber den wahren Gebrauch der Ideen der Vernunft ausfindig machen und mit Sicherheit beſtimmen zu können, müſſen wir uns mit der urſprünglichen Einrichtung des Vermögens unſers Gemüthes, woraus ſie abſtammen, bekannt machen, und daher zuvörderſt die Vernunft nach

*) Krit. d. r. Vern. S. 354. Prolegomena S. 128.

nach dem verſchiedenen Gebrauche, deſſen ſie fähig iſt, erwägen.

§. 184.

Wenn man die Vernunft von dem Verſtande unterſcheidet, ſo iſt dieſer das Vermögen der Regeln (§. 130), und als ein ſolches haben wir ihn in der transſcendentalen Analytik dargeſtellt; die Vernunft hingegen überhaupt und ſo wohl nach ihrem logiſchen, als auch realen Gebrauche, da ſie ſelbſt den Urſprung beſonderer Begriffe und Grundſätze enthält, genommen, iſt das Vermögen der Principien. — Man muß aber comparative Principien, und Principien, die es an ſich ſelbſt ſind, von einander unterſcheiden. Ein comparatives Princip iſt jede Erkenntniß, die als Princip gebraucht werden kann, ob ſie zwar an ſich ſelbſt und ihrem eigenen Urſprunge nach kein Princip iſt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Princip. Da nun der Verſtand ſolche allgemeinen Sätze a priori darbiethet, die zu Oberſätzen in Vernunftſchlüſſen dienen können; ſo dürfen dergleichen Sätze des Verſtandes, in Anſehung ihres möglichen Gebrauches, Principien genannt werden. Eigentliche Erkenntniß aus Principien iſt jedoch diejenige, da man das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkennt,

und jeder Vernunftſchluß iſt eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter die Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Principien an ſich ſelbſt aber ſind ſynthetiſche Erkenntniſſe aus Begriffen. Dergleichen Erkenntniſſe kann der Verſtand gar nicht liefern, indem, wie wir in der transſcendentalen Analytik, beſonders im achten Abſchnitte derſelben, geſehen haben, deſſen Erkenntniſſe, ob ſie gleich als comparative Principien andern Erkenntniſſen zum Grunde liegen, an ſich ſelbſt genommen, ſo fern ſie ſynthetiſch ſind, nicht auf bloßem Denken beruhen, ſondern nur in ſo fern a priori möglich ſind, als ihnen reine Anſchauungen (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt zum Grunde liegen. Nur allein die Vernunft enthält alſo Principien, und wie dieſelben möglich ſind, desgleichen wie ſie ſich auf die Natur der Dinge beziehen, und ſolche beſtimmen können, das iſt es, was wir in der Folge darzuthun haben. *)

§. 185.

In Anſehung der Vernunft, die allgemein genommen ein Vermögen der Principien iſt, findet theils ein bloß for-

*) Krit. d. r. Vern. S. 356. — Der Grundſatz des Verſtandes: Alles, was geſchieht, hat eine Urſache; kann gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht,

formaler, oder logiſcher, theils ein realer, oder reiner Gebrauch Statt. Jener iſt das Vermögen mittelbar zu ſchließen, und in demſelben abſtrahirt die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß, d. i. von allen Objecten. Nach dieſem aber erzeugt die Vernunft ſelbſt Begriffe und Grundſätze, die weder von den Sinnen, noch auch von dem Verſtande entlehnt ſind. *)

§. 186.

In jedem Vernunftſchluſſe, den man von dem Verſtandesſchluſſe, in welchem ein Urtheil aus dem andern unmittelbar, d. i. ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung abgeleitet wird, unterſcheiden muß, denkt man zuerſt eine Regel (major) durch den Verſtand. Zweytens ſubſumirt man eine Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimmt man die ſubſumirte Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (concluſio), mithin a priori durch die Vernunft. In dem Satze z. B. Alle Menſchen ſind ſterblich; liegen ſchon die Sätze: Einige Menſchen ſind ſterblich; Einige Sterbliche ſind Menſchen; Nichts, was unſterblich iſt, iſt ein Menſch. Alle dieſe Sätze laſſen ſich alſo unmittelbar

ſchieht, ſondern nur als Grundſatz der Möglichkeit der Erfahrung erwieſen werden. S. oben §. 136. und Krit. d. r. Vern. S. 289.

*) Krit. d. r. Vern. S. 355.

bar aus jenem ableiten. Wenn man dagegen unter den Begriff eines Menſchen den darin gar nicht enthaltenen Begriff eines Gelehrten ſubſumirt, und dieſen durch das Prädicat des Begriffes Menſch beſtimmt, ſo kommt dadurch der Vernunftſchluß zu Stande: Alle Menſchen ſind ſterblich; Die Gelehrten ſind Menſchen; Alſo ſind die Gelehrten ſterblich; und in demſelben iſt die Wahrheit der Concluſion mit der Wahrheit des Oberſatzes vermittelſt eines Zwiſchenurtheils verknüpft worden. *)

§. 187.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden iſt, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nähmlich ein ganz anderer Gegenſtand gedacht wird, fließe; ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine ſolche Bedingung, und läßt ſich das Object des Schlußſatzes unter die gegebene Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die auch für andere Gegenſtände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Der Satz: Alle Menſchen ſind ſterblich, beſtimmt viele Gegenſtände der Erkenntniß. Unter die Bedingung dieſes Satzes, welches der Begriff Menſch iſt, ſubſumire ich den Begriff Cajus, und folgere alsdann, daß

*) Krit. d. r. Vern. S. 359.

daß auch vom Cajus gelte, was allgemein unter der Bedingung, daß etwas ein Menſch ſey, gilt. Man ſieht aber hieraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniſſe des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen, und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche. *)

§. 188.

Auf den verſchiedenen Arten des Verhältniſſes, welches der Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, beruhen die Verſchiedenheiten der Form der Vernunftſchlüſſe. Nun ſind alle Verhältniſſe des Denkens in den Urtheilen entweder die des Prädicats zum Subjecte, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniß und der geſammten Glieder der Eintheilung unter einander. Jeder Oberſatz eines Vernunftſchluſſes muß alſo entweder ein kategoriſches, oder hypothetiſches, oder disjunctives Urtheil ausmachen. Mithin giebt es auch drey Arten der Vernunftſchlüſſe (oder drey Arten der Function der Vernunft beym Schließen), nähmlich entweder **kategoriſche**, oder **hypothetiſche**, oder **disjunctive**. **)

§. 189.

*) Krit. d. r. Vern. S. 361.

**) Krit. d. r. Vern. S. 361. Prolegomena S. 129.

§. 189.

In ihrem logiſchen Gebrauche iſt die Vernunft ein bloß ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form und Verbindung zu geben, wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander, und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſtern in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden. Soll aber ein **reiner Gebrauch** von der Vernunft Statt haben, ſo muß ſie der Quell von Begriffen und Urtheilen ſeyn, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder ſo muß ſie eigenthümliche ſynthetiſche Grundſätze und Regeln a priori enthalten. Worin nun dieſe Grundſätze beſtehen mögen, und welches die ſynthetiſchen Erkenntniſſe durch reine Vernunft ſeyn können? das iſt die Frage, mit deren Beantwortung wir uns jetzt vorläufig beſchäftigen wollen. *)

§. 190.

Daß es einen reinen Gebrauch der Vernunft gebe, wird zwar nicht aus dem logiſchen Gebrauche derſelben ſogleich und unmittelbar erkannt. Denn dadurch, daß die Vernunft im logiſchen Gebrauche auf Einheit der Principien geht, welchen das Mannigfaltige der Regeln und Urtheile des Verſtandes untergeordnet werden ſoll, damit die-

ſer

*) Krit. d. r. Vern. S. 362.

ſer in durchgängigem Zuſammenhange mit ſich ſelbſt ſtehe, wird den Objecten, welche der Verſtand erkennt, kein Geſetz vorgeſchrieben, oder an dieſen Objecten irgend etwas beſtimmt, ſondern jenes Beſtreben der Vernunft, die beſondern Erkenntniſſe des Verſtandes höhern und allgemeinern Erkenntniſſen unterzuordnen, ſchreibt bloß ein ſubjectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſers Verſtandes vor, durch Vergleichung ſeiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl zu bringen; und man darf dieſerhalb jenem Geſetze noch keinesweges objective Gültigkeit geben, und den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit beylegen, die der Gemächlichkeit und der Ausbreitung unſers Verſtandes Vorſchub thut. Aber das logiſche und formale Verfahren der Vernunft in den Schlüſſen giebt uns doch ſichere Anleitung, den Grund und die Beſchaffenheit des reinen Gebrauches derſelben, wenn es dergleichen geben ſollte, und der darin enthaltenen Begriffe und ſynthetiſchen Grundſätze kennen zu lernen.

§. 191.

Erſtens geht nähmlich der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelben unter Regeln zu bringen (wie der Verſtand mit ſeinen Kategorien), ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände gehen ſollte; ſo hat ſie doch auf dieſe, und deren Anſchauung

ung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer, als der Verſtandeseinheit, weſentlich verſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebiethen können. — Zweytens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts Anders, als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung (ſeines Subjectes) unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht; ſo ſieht man wohl, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 363.

§. 192.

Dieſe logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben, d. i. in dem Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung mit andern Gegenſtänden enthalten. Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Bedingte bezieht ſich zwar analytiſch auf irgend eine Bedingung (und der Satz: Alles zufällig Exiſtirende hat eine Urſache; iſt ein analytiſcher Satz); aber nicht aufs Unbedingte. Auch müſſen aus jenem Grundſatze der reinen Vernunft verſchiedene ſynthetiſche Sätze entſpringen, wovon der reine Verſtand nichts weiß, als der nur mit Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Syntheſis jederzeit bedingt iſt, ſo daß man nach einer Urſache davon fragen kann. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, kann beſonders erwogen werden, nach allen den Beſtimmungen, die es von jedem Bedingten unterſcheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen ſynthetiſchen Sätzen a priori geben. *)

§. 193.

Ob nun aber jener Grundſatz der reinen Vernunft, daß ſich nähmlich die Reihe der Bedingungen (in der Syntheſis

*) Krit. d. r. Vern. S. 364.

theſis der Erſcheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erſtrecke, ſeine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectiv gültigen Vernunftſatz gebe, ſondern eine bloß logiſche Vorſchrift, ſich im Aufſteigen zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, und dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkenntniß zu bringen; und ob dieſes Bedürfniß der Vernunft nur durch einen Mißverſtand für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden ſey, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulirt, und welche Mißdeutungen und Verblendungen in dieſem Falle in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, einſchleichen mögen; das haben wir eben in der transſcendentalen Dialektik zu unterſuchen. *)

Dritter Abſchnitt.

Von dem Urſprunge, der Verſchiedenheit und dem Zwecke der transſcendentalen Ideen.

§. 194.

Wir haben in der transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes (§. 81.) geſehen, daß die bloße logiſche Form unſe=

*) Krit. d. r. Vern. S. 365.

unſerer Urtheile den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalte, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht; und daß die Kategorien, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten, nichts Anders ſeyen, als die Form der Urtheile in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt. Wir können eben daher auch erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe enthalten werde, welche, um deſto beſſer von den Kategorien unterſchieden werden zu können, reine Verſtandsbegriffe, oder transſcendentale Ideen genannt werden müſſen, und die dazu dienen, den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſammten Erfahrung nach Principien zu beſtimmen. Denn wenn dergleichen reine Vernunftbegriffe gegeben ſind und ſich in unſerer Erkenntniß vorfinden, ſo können ſie, wenn man ſie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derſelben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, ſo fern ſie bloß die Form betrifft, das Logiſche der Vernunftſchlüſſe, ſo fern ſie aber die Verſtandesurtheile in Anſehung einer und der andern Form a priori als beſtimmt vorſtellt, transſcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht. *)

§. 195.

*) Krit. d. r. Vern. S. 377. Prolegomena S. 129. —

Es

§. 195.

Der tranſscendentale Vernunftbegriff überhaupt iſt aber kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedin-

Es iſt in der Philoſophie von großer Wichtigkeit, daß man verwandte Begriffe gehörig von einander unterſcheide: und jeder Verwechſelung derſelben vorbaue, welches nur dadurch bewirkt werden kann, daß man jeden derſelben mit einem eigenen Nahmen belegt. Eben daher iſt es auch rathſam, um die Vermiſchung der Vernunftbegriffe mit den Kategorien, welche in den Theorien der Philoſophen gewöhnlich Statt findet, zu verhüten, jene auch ſchon durch einen beſondern Nahmen und Ausdruck von dieſen zu unterſcheiden. Da nun das Wort Idee bereits in unſere Sprache aufgenommen iſt, und Plato unläugbar unter den Ideen etwas verſtand, das nicht allein niemahls von den Sinnen entlehnt iſt, ſondern auch ſogar die Begriffe des Verſtandes weit überſteigt; ſo iſt es ſehr rathſam, das Wort Idee zur Bezeichnung der Vernunftbegriffe ausſchließlich zu gebrauchen, und dadurch den Unterſchied, der zwiſchen den Vernunftbegriffen und Verſtandesbegriffen Statt findet, und ſowohl den Urſprung als auch den Gebrauch beyder betrifft, bemerklicher zu machen. Ueberhaupt genommen fehlt es uns gar nicht an Benennungen und Ausdrücken, die jeder Art von Vorſtellungen in unſerm Gemüthe gehörig angemeſſen ſind, und es bringt nichts als Verwirrung und Unbeſtimmtheit in unſerm Denken hervor, wenn man die Benennungen der verſchiedenen Arten unſerer Vorſtellungen ſynonymiſch gebraucht. Folgende nähere Beſtimmung jener Benennungen wird daher gewiß nicht ohne Nutzen ſeyn. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modiſication ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (sensatio); eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff. Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand,

Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. In der Conclusion eines Vernunftſchluſſes wird nähmlich ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand reſtringirt, nachdem wir es vorher in dem Oberſatze in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. So kann ich z. B. den Satz: Cajus iſt ſterblich; auch durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird (d. i. hier, den Begriff des Menſchen); und nachdem ich unter dieſe Bedingung in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich). Dieſe vollendete Größe des Umfanges eines Urtheils in Beziehung auf eine ſolche Bedingung heißt die **Allgemeinheit** (universalitas). Dieſer aber entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die **Allheit** oder **Totalität** der Bedingungen, und der Begriff dieſer Totalität iſt mithin

ſtand, und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmahls, das mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt der Vernunftbegriff oder die Idee. Krit. d. r. Vern. S. 368. Prolegomena S. 127.

mithin der transſcendentale Vernunftbegriff. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt: So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden. *)

§. 196.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun giebt, die der Verſtand vermittelſt der Kategorien der Relation ſich vorſtellt, ſo vielerley reine Vernunftbegriffe oder Ideen giebt es auch; und es wird alſo erſtlich ein Unbedingtes der kategoriſchen Syntheſis in einem Subjecte, zweytens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſteme zu ſuchen ſeyn. Jenen Arten des Verhältniſſes, die der Verſtand denkt, ſind nähmlich die verſchiedenen Arten des Vernunftſchluſſes parallel (§. 188.); denn in jedem Vernunftſchluſſe wird durch Proſyllogismen zum Unbedingten fortgeſchritten, und zwar im kategoriſchen zum Subjecte, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, im hypothetiſchen aber zu einer Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſetzt, im disjunctiven endlich zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchem nichts weiter erforderlich

*) Krit. d. r. Vern. S. 178.

lich iſt, um die Eintheilung eines Begriffes zu vollenden. Die erſte Idee iſt demnach die Idee des vollſtändigen Subjectes (Subſtantiale), oder die Idee der unbedingten Einheit der ſubjectiven Bedingungen aller Vorſtellungen. Die zweyte, die Idee der vollſtändigen Reihe der Bedingungen, oder die Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Die dritte endlich, die Beſtimmung aller Begriffe in der Idee eines vollſtändigen Inbegriffes des Möglichen, oder die Idee der abſoluten Totalität in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt. Die erſte Idee iſt pſychologiſch, die zweyte kosmologiſch, und die dritte theologiſch. Da dieſe Ideen aus dem Vernunftvermögen ſelbſt und aus deſſen urſprünglichen Handlungsweiſen abgeleitet worden ſind, ſo kann man auch ſicher ſeyn, daß dieſe Ableitung Vollſtändigkeit habe, alle Anſprüche der reinen Vernunft vorſtelle, und eine Ausmeſſung dieſer Vernunft enthalte. *)

§. 197.

*) Krit. d. r. Vern. S. 379. 391. u. 432. Prolegomena S. 129. — Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, reſpective auf einen gewiſſen Begriff, als eingetheilt. Das ontologiſche Princip der durchgängigen Beſtimmung eines Dinges überhaupt, nach welchem von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten jedem Dinge eins zukommt, und welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile iſt, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als beſtimmt angeſehen wird. Hieraus kann man leicht einſehen, daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftſchlüſſen der Form nach

§. 197.

Da die Ideen von der Totalität in det Syntheſis der Bedingungen aus der weſentlichen Handlungsweiſe der Vernunft abſtammen, ſo ſind ſie wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig, und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet. Wenn es ihnen alſo auch an einem angemeſſenen Gebrauche in concreto fehlte, und wenn ſie auch gar keinen andern Nutzen haben ſollten, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch, indem man ihn aufs Aeußerſte erweitert, zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird; ſo ſind ſie doch keinesweges als nichtig, überflüſſig und willkührlich erdichtet anzuſehen, und dienen noch dann, wenn durch dieſelben auch gar kein Object ſollte beſtimmt und erkannt werden können, dem Verſtande zum Kanon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches, dadurch er in der ihm angemeſſenen Erfahrungserkenntniß beſſer und weiter geleitet wird. *)

§. 198.

nach mit derjenigen einerley ſey, wodurch ſie die Idee eines Inbegriffes aller Realität zu Stande bringt, welche das Poſitive aller einander entgegengeſetzten Prädicate enthält. Prolegomena S. 130.

*) Krit. d. r. Vern. S. 378. u. 385. — Wenn die Aufgaben, die auf eine Wiſſenſchaft führen und den Inhalt derſelben ausmachen, durch die Natur der menſchlichen Vernunft jedermann vorgelegt ſind; ſo muß man von dieſer Wiſſenſchaft ſagen, ſie ſey ſubjective und zwar noth-

wen

§. 198.

Die Kategorien werden zwar auch a priori vor der Erfahrung gedacht; ſie enthalten aber doch nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, in ſo fern dieſe Erſcheinungen nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſeyn gehören ſollen. Durch ſie allein wird Erkenntniß und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich; aber ihre Anwendung muß auch jederzeit in der Erfahrung gezeigt werden, denn ſie machen nur die intellectuelle Form aller Erfahrung aus (§. 102. ff.). Der Gebrauch der Vernunftbegriffe oder der Ideen läßt ſich hingegen gar nicht auf Erfahrung einſchränken, denn ſie enthalten das Unbedingte, und betreffen alſo etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemahls ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, oder worauf zwar die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt, und wonach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauches ſchätzet und abmiſſet, das aber niemahls ein Glied der empiriſchen Syntheſis (der Erfahrung) ausmacht. Ja man muß ſogar ſagen, daß uns die Vernunftideen zum Gebrauche des Verſtandes in Anſehung der Erfahrung eigentlich gar nichts nutzen,

wendiger Weiſe wirklich. Von der Metaphyſik, die es mit den Unterſuchungen über die Seele, die Welt, und die Gottheit vorzüglich zu thun hat, kann man daher auch ſagen, ſie ſey ſubjective wirklich, und durch die menſchliche Vernunft nothwendig. Wir haben alſo nur in Anſehung derſelben zu unterſuchen, wie ſie (objective) möglich ſey? Prolegomena S. 125. in der Anmerkung.

nutzen, ſondern vielmehr in Anſehung deſſelben entbehrlich, ja wohl gar den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich ſind (wodurch jedoch der Nutzen derſelben in einer andern, noch zu beſtimmenden, Abſicht nicht abgeläugnet wird). Ob die Seele eine einfache Subſtanz ſey, das kann uns zur Erklärung der Erſcheinung derſelben ganz gleichgültig ſeyn; denn wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in concreto verſtändlich machen, und ſo iſt er in Anſehung aller verhofften Einſicht in die Urſache der Erſcheinungen ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben ſo wenig können uns die kosmologiſchen Ideen vom Weltanfange, oder von der Weltewigkeit (a parte ante) dazu dienen, um irgend eine Begebenheit in der Welt ſelbſt daraus zu erklären. Endlich müſſen wir, nach einer richtigen Maxime der Natur-Philoſophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchſten Weſens gezogen worden iſt, enthalten, weil dieſes nicht mehr Natur-Philoſophie iſt, ſondern ein Geſtändniß, daß es damit bey uns zu Ende gehe. Es haben mithin die Vernunftideen eine ganz andere Beſtimmung ihres Gebrauches, als die Kategorien, durch die, und die darauf gebauten Grundſätze, Erfahrung ſelbſt allererſt möglich wird, welche Beſtimmung aber keinesweges in reiner Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung beſteht. *)

§. 199.

*) Krit. d. r. Vern. S. 366. Prolegomena S. 130.

§. 199.

Der tranſſcendentale Vernunftbegriff geht jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, und endigt niemahls, als bey dem ſchlechthin d. i. in jeder Beziehung und ohne Reſtriction Unbedingten. Die reine Vernunft überläßt alle Erkenntniß der Objecte dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung, oder vielmehr deren Syntheſis in der productiven Einbildungskraft (§. 108.) bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene, welche die Kategorie ausdruckt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nicht ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die abſolute, in aller Beziehung gültige Totalität iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt); ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganzes zuſammen zu faſſen. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 382.

§. 200.

Die Vernunft gelangt allezeit durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einer Erkenntniß, und die Prämiſſen ſind immer Bedingungen der Concluſion. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos) oder des Bedingten (per episyllogismos) in unbeſtimmten Weiten fortgeſetzt werden kann. Man wird aber leicht inne, daß die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe (per prosyllogismos) ſich gegen das Vernunftvermögen ganz anders verhalte, als die abſteigende Reihe (per episyllogismos). Denn da im erſtern Falle die Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben iſt, ſo kann man zu derſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind (Totalität in der Reihe der Prämiſſen), weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine **werdende** und nicht ſchon ganz vorausgeſetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Wenn daher eine Erkenntniß als bedingt angeſehen

wird,

wird, ſo iſt die Vernunft genöthiget, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet, und ihrer Totalität nach gegeben, geſetzt auch, daß wir niemahls dahin gelangen könnten, ſie zu faſſen, anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkenntniß als Bedingung anderer Erkenntniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen; ſo kann es der Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich à parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey, weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe à parte priori ſchon hinreichend beſtimmt und geſichert iſt. Die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, worauf der transſcendentale Vernunftbegriff geht und welche die Vernunft nothwendig fordert, iſt demnach auch nicht eine Totalität dieſer Syntheſis von Seiten des Bedingten, oder in abſteigender Reihe (à parte poſteriori), ſondern nur auf der Seite der Bedingungen oder in aufſteigender Reihe (à parte priori); denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſetzt, und die Idee von der Totalität dieſer Folgen iſt ein Gedankending, welches nur willkürlich gedacht, nicht aber durch die Vernunft nothwendig vorausgeſetzt wird. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 387. 393. und 436.

Vierter Abſchnitt.

Von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft überhaupt.

§. 201.

Wir haben bereits oben (§. 155.) bemerkt, daß die Unabhängigkeit des Urſprunges der Kategorien von der Sinnlichkeit leicht dazu verleiten könne, den Gebrauch derſelben über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an ſich auszudehnen, woraus alsdann die Noumena (Gedankenweſen) entſtehen, die aber, weil man von denſelben alle Anſchauungen im Raume und in der Zeit weggenommen hat, gar keine Bedeutung haben, und ſich auf kein Object beziehen. Es hat aber keine Gefahr, daß der Verſtand von ſelbſt, und ohne durch fremde Geſetze gedrungen zu ſeyn, über ſeine Gränzen (die Erfahrung) ſo ganz muthwillig in das Feld von bloßen Gedankenweſen ausſchweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln, als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſeyn kann, Vollendung dieſer Kette von Bedingungen fordert, ſo wird der Verſtand aus ſeinem Kreiſe getrieben, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen, dergleichen gar keine Erfahrung faſſen kann, theils ſogar, um ſie zu vollenden, gänzlich außerhalb derſelben Noumena zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen, und dadurch von Erfahrungsbedin=

dingungen endlich einmahl unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollſtändig machen könne. Durch die Vernunft alſo und durch die transſcendentalen Ideen derſelben wird dem Verſtande ein **transſcendenter Gebrauch** (§. 180.) abgelockt. *)

§. 202.

Die Vernunft enthält nähmlich in ihren Ideen Gründe zu Schlüſſen, die keine empiriſchen Prämiſſen enthalten, und vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anders ſchließen, wovon wir doch keinen Begriff durch den Verſtand (das in gar keiner möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht werden kann) haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein, von welcher ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen kann (§. 181.), objective Realität beylegen. Dergleichen Schlüſſe ſollte man in Anſehung ihres Reſultats **vernünftelnde** Schlüſſe nennen; wie wohl ſie auch, da ſie doch nicht erdichtet, ſondern aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind, den Nahmen der Vernunftſchlüſſe führen können. **)

§. 203.

So vielfach die Ideen ſind (§. 196.), ſo viele dialecſche oder vernünftelnde Schlüſſe giebt es auch. Den Vernunft-

*) Prolegomena S. 133.

**) Krit. d. r. Vern. S. 397.

nunftſchluß der erſten Claſſe, der ſich auf die Seele bezieht, werden wir den transſcendentalen Paralogismus der reinen Vernunft, den Zuſtand der Vernunft, der aus den Schlüſſen der zweyten Claſſe, die ſich auf die Welt beziehen, entſpringt, wollen wir die Antinomie der reinen Vernunft, den Vernunftſchluß der dritten Claſſe endlich, der das Weſen aller Weſen betrifft, wollen wir das Ideal der reinen Vernunft nennen. Die Beſchaffenheit der dialektiſchen Vernunftſchlüſſe wird aber die ihnen eben beygelegten Nahmen hinlänglich rechtfertigen. *)

Fünfter Abſchnitt.

Transſcendentaler Paralogismus der reinen Vernunft.

§. 204.

Der logiſche Paralogismus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogismus aber hat einen transſcendentalen Grund, der Form nach falſch zu ſchließen. Auf ſolche Weiſe wird dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illuſion bey ſich führen. **)

 Die

*) Krit. d. r. Vern. S. 397.
**) Krit. d. r. Vern. S. 399.

Die reine Vernunft fordert nähmlich, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber, welches nothwendiger Weiſe wiederum nur Prädicat iſt, fernerhin ſein Subject, und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten ſollen, und daß das Subſtantiale der Dinge ſelbſt niemahls von unſerm noch ſo tief eindringenden Verſtande, auch wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; denn die ſpecifiſche Natur unſers Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher ſind auch alle reale Eigenſchaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit, die man ſich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorſtellen muß, dazu uns das Subject fehlt. *)

§. 205.

Nun ſcheint es aber, als ob wir in dem Bewußtſeyn unſerer ſelbſt (dem denkenden Subjecte) dieſes Subſtantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anſchauung. Denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen ſich auf das Ich, als Subject, und dieſes kann nicht weiter als Prädicat irgend

*) Prolegomena S. 135.

gend eines andern Subjectes gedacht werden. Alſo ſcheint hier die Vollſtändigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht bloß Idee (Begriffe eines Maximum, dem die Erfahrung niemahls adäquat ſeyn kann), ſondern der Gegenſtand, nähmlich das **abſolute Subject** ſelbſt, in der Erfahrung gegeben zu ſeyn. Allein dieſe Erwartung wird vereitelt. Denn das **Ich** iſt gar kein Begriff *), ſondern nur Bezeichnung des Gegenſtandes des innern Sinnes, ſo fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen; mithin kann es zwar an ſich kein Prädicat von einem andern Dinge ſeyn, aber eben ſo wenig auch ein beſtimmter Begriff eines abſoluten Subjectes, ſondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erſcheinungen auf das unbekannte Subject derſelben. Gleichwohl veranlaßt dieſe Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialiſtiſche Erklärungen der innern Erſcheinungen unſerer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Mißverſtand ein ſehr ſcheinbares Argument, um, aus dieſer vermeinten Erkenntniß von dem Subſtanziale unſers denkenden Weſens, ſeine Natur,

ſo

*) Wäre die Vorſtellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, ſo würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder ſolche Prädicate in ſich enthalten. Nun iſt es nichts mehr, als Gefühl eines Daſeyns ohne den mindeſten Begriff, und nur Vorſtellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) ſteht.

ſo fern die Kenntniß derſelben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu ſchließen. **)

§. 206.

Dieſes Argument iſt der Vernunftſchluß:

Was nicht anders, als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders, als Subject, und iſt alſo Subſtanz.

Nun kann ein denkendes Weſen, bloß als ein ſolches betrachtet, nicht anders, als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, d. i. als Subſtanz.

In dieſem Schluſſe wird a priori bewieſen, daß alle denkende Weſen an ſich genommen einfache Subſtanzen ſind, als ſolche alſo (welches eine Folge aus dem nähmlichen Beweisgrunde iſt) Perſönlichkeit unzertrennlich bey ſich führen, und ſich ihrer von aller Materie abgeſonderten Exiſtenz bewußt ſind. In demſelben wäre alſo ein Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan worden, er hätte uns in das Feld der Noumenen geführt, und folglich wäre dadurch das Reſultat unſerer Kritik widerlegt worden, daß nähmlich alle Erkenntniß des Menſchen auf Erfahrungsobjecte eingeſchränkt ſey, und daß ſynthetiſche Sätze a priori lediglich in Beziehung auf die Gegenſtände möglicher Erfah-

rung,

*) Prolegomena S. 136.

rung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieſer Erfahrung ſelbſt, thunlich und zuverläßig ſeyen. Denn der Satz: Ein jedes denkendes Weſen, als ein ſolches, iſt einfache Subſtanz; iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht, und die Art des Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann.

§. 207.

Allein wenn man das Argument genauer unterſucht, ſo wird man balde finden, daß es aus einem Fehlſchluſſe beſtehe. In den beyden Prämiſſen wird nähmlich das Denken des Subjectes in ganz verſchiedener Bedeutung genommen. Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns (als die Form des Denkens), nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch es als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet: Oder, im Unterſatze iſt nicht von Dingen (außer dem Denken), ſondern vom Denken (indem man von allem Objecte abſtrahirt), in welchem das Ich immer zum Subjecte

jecte des Bewuſstſeyns dient, die Rede. *) Daher kann im Schluſsſatze nicht folgen: Ich kann nicht anders als Subject exiſtiren, ſondern nur: Ich kann im Denken meiner Exiſtenz mich nur zum Subjecte des Urtheils brauchen, welches ein identiſcher Satz iſt, (denn daſs Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject, und als etwas, das nicht bloſs wie Prädicat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, iſt ein identiſcher Satz) der ſchlechterdings nichts über die Art meines Daſeyns eröfnet. **)

Der dialektiſche Schein in dem obigen Argumente und in der ganzen rationalen Pſychologie, welche unabhängig von aller Erfahrung (die unſer Ich in concreto beſtimmt) das Subject unſers Vorſtellens und die Art ſeines Daſeyns zu beſtim-

*) Weil Erfahrung empiriſche Erkenntniſs iſt, zur Erkenntniſs aber (da ſie auf Urtheilen beruhet) Ueberlegung (reflexio), mithin Bewuſstſeyn, d. i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben, d. i. Begriff und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: So muſs das Bewuſstſeyn in das discurſive (welches, als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muſs), und das intuitive Bewuſstſeyn eingetheilt werden. Das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich, und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es bloſs dies Förmliche des Bewuſstſeyns, dagegen die innere Erfahrung das Materielle deſſelben und ein Mannigfaltiges der empiriſchen innern Anſchauung, das Ich der Apprehenſion (folglich eine empiriſche Apperception) enthält. S. Kants Anthropologie S. 27.

**) Krit. d. r. Vern. S. 409.

ſtimmen unternimmt, beruhet alſo auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt. Ich denke mich ſelbſt zum Behufe einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abſtrahire, und ſchließe daraus, daß ich mich meiner Exiſtenz auch außer der Erfahrung und den empiriſchen Bedingungen derſelben bewußt werden könne. Folglich verwechſele ich die mögliche Abſtraction von meiner empiriſch beſtimmten Exiſtenz mit dem vermeinten Bewußtſeyn einer abgeſondert möglichen Exiſtenz meines denkenden Selbſt, und glaube das Subſtantiale in mir als das transſcendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtſeyns, welche allem Beſtimmen, als der bloßen Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe. *)

§. 208.

Daß dieſe Auflöſung jenes berühmten Arguments für die objective Subſtanzialität unſers vorſtellenden Ich in einen Paralogismus ganz richtig ſey, erhellet ganz deutlich aus demjenigen, was bereits im vorhergehenden Hauptſtücke (§. 135. und 142.) über die Bedingungen der Anwendbarkeit des Begriffes Subſtanz erwieſen worden iſt. Denn das denkende Ich (die Seele) mag immer als das

leßt

*) Krit. d. r. Vern. S. 426.

letzte Subject des Denkens, was ſelbſt nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgeſtellt werden kann, Subſtanz heißen: So bleibt dieſer Begriff doch gänzlich leer, und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Subſtanz in der Erfahrung fruchtbar macht, bewieſen werden kann. Die Beharrlichkeit kann aber niemahls aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich, ſondern nur zum Behufe der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes iſt bey der erſten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (§. 135.), und will man ſich dieſem Beweiſe nicht ergeben, ſo darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjectes, was ſelbſt nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, zu beweiſen, daß ſein Daſeyn durchaus beharrlich ſey, und daß es weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen, oder vergehen könne. Dergleichen ſynthetiſche Sätze a priori können niemahls an ſich ſelbſt, ſondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bewieſen werden. *)

§. 209.

Wenn wir alſo aus dem Begriffe der Seele, als Subſtanz, auf Beharrlichkeit derſelben ſchließen wollen; ſo kann dieſes von ihr doch nur zum Behufe möglicher Erfahrung,

*) Prolegomena S. 137. Krit. d. r. Vern. S. 412.

rung, und nicht von ihr, als einem Dinge an ſich ſelbſt, und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun iſt die ſubjective Bedingung aller für uns möglichen Erfahrung das Leben: Folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geſchloſſen werden, denn der Tod des Menſchen iſt das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenſtand derſelben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage iſt. Alſo kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menſchen (deren Beweis man uns wohl ſchenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen iſt) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Subſtanz, ſo fern er mit dem Begriffe der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angeſehen werden ſoll, dieſes nur nach einem Grundſatze möglicher Erfahrung, und alſo auch nur zum Behufe derſelben ſeyn kann. *)

§. 210.

*) Prolegomena S. 138. — Moſes Mendelſohn bemerkte in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele (wenn man einräumt, ſie ſey ein einfaches Weſen) nicht durch Zertheilung zu ſeyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Abſicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu ſichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daſeyns durch Verſchwinden annehmen könnte. In ſeinem Phädon ſuchte er nun dieſe Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung ſeyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er ſich zu beweiſen getraute, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und alſo nach und nach etwas an ſeinem Daſeyn verlie-

§. 210.

Daß unſern äußern Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns, nicht bloß correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kann gleichfalls niemahls als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behufe der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes will ſo viel ſagen: Daß etwas auf empiriſche Art, mithin als Erſcheinung außer uns im Raume ſey, kann man gar wohl beweiſen; denn

lieren, und ſo allmählich in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Theile, und alſo auch keine Vielheit in ſich habe), zwiſchen einem Augenblicke, darin es iſt, und dem andern, darin es nicht mehr iſt, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich iſt. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nähmlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch, ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Anſehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles deſſen, was das Daſeyn ausmacht, abläugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und ſo die vorgebliche Subſtanz (das Ding, deſſen Beharrlichkeit nicht ſchon ſonſt feſtſteht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmähliche Nachlaſſung ihrer Kräfte (mithin durch ein Erlöſchen dieſer Kräfte) in Nichts verwandelt werden könne. Denn ſelbſt das Bewußtſeyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, ſich ſeiner bewußt zu ſeyn, und ſo alle übrige Vermögen. Krit. d. r. Vern. S. 413. Mit einem Worte: Die Subſtanz der Seele, ob ſie gleich einfacher Natur wäre, kann durch das Erlöſchen ihrer Grundkraft einem allmählichen Vergehen unterworfen gedacht werden. Metaphyſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft S. 117.

denn mit andern Gegenſtänden, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil ſie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und alſo für uns nichts ſind. Empiriſch außer mir iſt das, was im Raume angeſchauet wird, und da dieſer ſammt allen Erſcheinungen, die er enthält, zu den Vorſtellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgeſetzen eben ſowohl ihre objective Wahrheit beweiſet, als die Verknüpfung der Erſcheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenſtandes des innern Sinnes), ſo bin ich mir vermittelſt der äußern Erfahrung eben ſowohl der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erſcheinungen im Raume, wie vermittelſt der innern Erfahrung des Daſeyns meiner Seele in der Zeit, bewußt, die ich auch nur, als einen Gegenſtand des innern Sinnes, durch Erſcheinungen, die einen innern Zuſtand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Weſen an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, unbekannt iſt. *)

§. 211.

Der Carteſianiſche Idealismus unterſcheidet alſo nur äußere Erfahrung vom Traume, und die Geſetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erſtern, von der Regelloſigkeit und dem falſchen Scheine der letztern. Er ſetzt in beyden Raum und Zeit als Bedingungen des Daſeyns der Ge-

*) Prolegomena S. 139.

Gegenſtände voraus, und fragt nur, ob die Gegenſtände äußerer Sinne wirklich im Raume anzutreffen ſeyen, die wir darin im Wachen ſetzen, ſo wie der Gegenſtand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit iſt, d. i. ob Erfahrung ſichere Kriterien der Unterſcheidung von Einbildung bey ſich führe. Hier läßt ſich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn im gemeinen Leben auch jederzeit dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erſcheinungen in beyden nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung unterſuchen, und können, wenn die Vorſtellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinſtimmt, nicht zweifeln, daß ſie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen ſollten. Der materiale Idealismus, da Erſcheinungen als Erſcheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt alſo ſich ſehr leicht heben, und es iſt eine eben ſo ſichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) exiſtiren, als daß ich ſelbſt, nach der Vorſtellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff, **außer uns**, bedeutet nur die Exiſtenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: **Ich bin**; nicht bloß den Gegenſtand der innern Anſchauung (in der Zeit), ſondern das Subject des Bewußtſeyns, ſo wie Körper nicht bloß die äußere Anſchauung (im Raume), ſondern auch **das Ding an ſich ſelbſt** bedeutet, was dieſer Erſcheinung zum Grunde liegt; ſo kann die Frage: Ob die Körper (als Erſcheinungen des äußern Sinnes) **außer meinen Gedanken**

als Körper exiſtiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneinet werden; aber darin verhält es ſich gar nicht anders mit der Frage: Ob ich ſelbſt als Erſcheinung des innern Sinnes (Seele nach der empiriſchen Pſychologie) außer meiner Vorſtellungskraft in der Zeit exiſtire? Denn dieſe muß eben ſo wohl verneinet werden. Auf ſolche Weiſe iſt alles, wenn es auf ſeine wahre Bedeutung gebracht wird, entſchieden und gewiß. Der formale (oder transſcendentale) Idealismus hebt wirklich den materiellen oder Carteſianiſchen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit iſt, ſo iſt er als Vorſtellung in mir eben ſo wirklich, als ich ſelbſt, und es kommt nur noch auf die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen in demſelben an. Iſt das aber nicht, ſondern der Raum und Erſcheinungen in ihm ſind etwas außer uns Exiſtirendes, ſo können alle Kriterien der Erfahrung in unſerer Wahrnehmung niemahls die Wirklichkeit dieſer Gegenſtände außer uns beweiſen. *)

§. 212.

*) Prolegomena S. 140. — Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject; aber, als Object der innern empiriſchen Anſchauung, d. i. ſo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich, oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verſtandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) iſt, folglich von einer Bedingung ab, in Anſehung welcher mein Vorſtellungsvermögen leidend iſt, und gehört zur Receptivität. Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erſcheine; welcher

§. 212.

Ungeachtet aber die theoretiſche Vernunft über die abgeſonderte mögliche Exiſtenz meines denkenden Selbſt gar nichts zu beſtimmen vermag, ſo wird hierdurch doch für die Befugniß und Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Vernunftgebrauches nicht das Mindeſte verlohren; denn der bloß ſpeculative Beweis für die Unſterblichkeit unſerer Seele hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemahls einigen Einfluß haben können. Er iſt ſo auf eine Haarſpitze geſtellt, daß ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebauet werden könnte. *)

§. 213.

Sollte ſich aber, nicht in der Erfahrung, ſondern in

Satz dann oft böslicher Weiſe ſo verdrehet wird, daß er ſo viel ſagen wolle: Es ſcheine mir nur (mihi videri) gewiſſe Vorſtellungen und Empfindungen zu haben, ja überhaupt daß ich exiſtire. Der Schein iſt der Grund zu einem irrigen Urtheile aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objectiv gehalten werden; Erſcheinung iſt aber gar kein Urtheil, ſondern bloß empiriſche Anſchauung, die durch Reflexion und den daraus entſpringenden Verſtandesbegriff zur innern Erfahrung und hiermit Wahrheit wird. Anthropologie S. 27.

*) Krit. d. r. Vern. S. 424.

in gewiſſen (nicht bloß logiſchen Regeln, ſondern) a priori feſtſtehenden, unſere Exiſtenz betreffenden Geſetzen des reinen Vernunftgebrauches Veranlaſſung finden, uns völlig a priori in Anſehung unſers eigenen Daſeyns als geſetzgebend; und dieſe Exiſtenz auch ſelbſt beſtimmend vorauszuſetzen; ſo würde ſich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unſere Wirklichkeit beſtimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empiriſchen Anſchauungen zu bedürfen. Und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtſeyn unſers Daſeyns a priori etwas enthalten ſey, das unſere nur ſinnlich durchgängig beſtimmbare Exiſtenz doch in Anſehung eines gewiſſen innern Vermögens, in Beziehung auf eine intelligibele (freylich nur gedachte) Welt, zu beſtimmen dienen kann. *)

§. 214.

Aber dieſes würde nichts deſtoweniger alle Verſuche in der rationalen Pſychologie nicht im mindeſten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewunderungswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes allererſt offenbaret, zwar ein Princip der Beſtimmung meiner Exiſtenz, welches rein intellectuel iſt, haben, aber durch welche Prädicate? Durch keine anderen, als die

mir

*) Krit. d. r. Vern. S. 430.

mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden müſſen, und ſo würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Pſychologie war, nähmlich in das Bedürfniß ſinnlicher Anſchauungen, um meinen Verſtandesbegriffen, Subſtanz, Urſache u. ſ. w. wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verſchaffen; jene Anſchauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemahls hinaus helfen. Indeſſen würde ich doch dieſe Begriffe in Anſehung des praktiſchen Gebrauches, welcher doch immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, der im theoretiſchen Gebrauche analogiſchen Bedeutung gemäß, auf die Freyheit und das Subject derſelben anzuwenden befugt ſeyn, indem ich bloß die logiſchen Functionen des Subjectes und Prädicates, des Grundes und der Folge darunter verſtehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen jenen Geſetzen gemäß ſo beſtimmt werden, daß ſie zugleich mit den Naturgeſetzen, den Kategorien der Subſtanz und der Urſache allemahl gemäß erklärt werden können, ob ſie gleich aus einem ganz andern Princip entſpringen. Dieſes hat nur zur Verhütung des Mißverſtandes, dem die Lehre von unſerer Selbſtanſchauung, als Erſcheinung, leicht ausgeſetzt iſt, geſagt ſeyn ſollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben. *)

Sech-

*) Krit. d. r. Vern. S. 431.

Sechſter Abſchnitt.

Antinomien der reinen Vernunft.

§. 215.

Der transſcendentale Paralogismus bewirkt bloß einen einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subjecte unſers Denkens, und zur Behauptung des Gegentheils der Lehren der rationalen Pſychologie findet ſich in Vernunftbegriffen nicht der mindeſte Schein vor. Jetzt kommen wir aber zu einem Producte der reinen Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche, welches das merkwürdigſte Phänomen derſelben ausmacht, und auch am kräftigſten dazu beyträgt, die Philoſophie aus ihrem dogmatiſchen Schlummer zu erwecken, und ſie zu dem ſchweren Geſchäfte der Kritik der Vernunft ſelbſt zu bewegen. Wenn nähmlich die Vernunft ihr Principium der unbedingten Einheit auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwendet; ſo verwickelt ſie ſich in lauter Widerſprüche, und gründet auf einen allgemein zugeſtandenen Grundſatz eine Behauptung, aus einem andern eben ſo ſehr beglaubigten Grundſatz aber folgert ſie mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegentheil jener Behauptung, oder geräth dadurch auf dogmatiſche Behauptungen, die in einem Widerſtreite mit einander ſtehen, und wovon die eine eben ſo gültige und nothwendige Gründe für ſich hat, als die entgegengeſetzte. Dieſen Zuſtand der Vernunft, in welchen dieſelbe

nicht etwa durch Unvorſichtigkeit oder bloßen Vorwitz, ſondern ganz unvermeidlich geräth, indem er aus der Beantwortung von Fragen entſpringt, auf welche die Vernunft in ihren Nachforſchungen über die Welt nothwendig ſtoßen muß, ſcheint die Natur in der Abſicht aufgeſtellt zu haben, um die Vernunft in ihren dreiſten dogmatiſchen Anmaßungen ſtutzig zu machen, und zu Unterſuchungen über die erſte Grundlage aller ihrer Erkenntniſſe zu nöthigen. Die Falſchheit einer Idee verräth ſich nähmlich beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung. *)

§. 216.

Ehe wir nun die Auftritte des Zwieſpaltes und der Zerrüttung ſehen laſſen, welche der Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft ſo lange veranlaßt, als die Beſtimmung dieſer Geſetze durch eine Kritik der Vernunft noch nicht ausfindig gemacht worden iſt, müſſen wir die einander widerſtreitenden Behauptungen der reinen Vernunft nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit aufſuchen. Hierbey leiſtet uns nun das Syſtem der Kategorien großen Nutzen (und beweiſt dadurch ſeine Unentbehrlichkeit im Syſteme der reinen Vernunft); denn ſo viele Claſſen der Kategorien es giebt, ſo viele transſcendentale

Ideen

*) Krit. d. r. Vern. S. 433. u. 452. Prolegomena S. 142. u. 146.

Ideen giebt es auch, auf welche ſich die dialektiſchen und einander widerſprechenden Behauptungen der reinen Vernunft beziehen; hiervon aber iſt der Grund folgender. — Eigentlich iſt es nur der Verſtand, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, und genau genommen erzeugt die Vernunft gar keine Begriffe, ſondern macht allenfalls nur den Verſtandesbegriff von der unvermeidlichen Einſchränkung einer möglichen Erfahrung frey, und ſucht ihn über die Gränzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben, zu erweitern. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten (welches niemahls in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieſes nach dem Grundſatze: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war (§. 192.). Demnach werden alſo die transſcendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien ſeyn, und jene werden ſich nebſt den darauf Beziehung habenden dialektiſchen Behauptungen in eine Tafel bringen laſſen,

die

die nach den Titeln der letztern angeordnet iſt. Es werden doch aber auch nicht alle Kategorien dazu taugen, ſondern nur diejenigen, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Denn die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefordert, als ſie die aufſteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der abſteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregate coordinirter Bedingungen zu dieſen Folgen die Rede iſt, und die Frage wegen der Totalität der Folgen einer Bedingung iſt gar keine Vorausſetzung der Vernunft (§. 199. in der Anmerkung). *)

§. 217.

Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der transſcendentalen Ideen von der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten einzurichten; ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprünglichen quanta aller unſerer Anſchauungen, nähmlich Raum und Zeit. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher iſt in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart das Vergangene als Bedingung von dem Künftigen a priori zu unterſcheiden. Folglich geht die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Reihe der

*) Krit. d. r. Vern. S. 435. Prolegomena S. 143.

der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit, und es wird nach dieſer Idee die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblickes nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind, und keiner die Bedingung der Möglichkeit des andern, wie bey den Theilen der Zeit, ausmacht. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die **Bedingung** von der Gränze der vorigen ſind, ſo iſt das **Meſſen** eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regressus und progressus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raumes nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begränzt wird; ſo müſſen wir jeden begränzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Gränze vorausſetzt, und ſo fort an. In Anſehung der Begränzung iſt alſo der Fortgang im Raume

auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowohl nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit fragen.

Zweytens. Die Realität im Raume, d. i. die Materie iſt ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis Statt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders, als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie in Nichts, oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nähmlich das Einfache, verſchwindet, Statt finden kann.

Drittens. Was die Kategorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee von der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelbſt. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloße Aggregate

ſind,

ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wohl von den Räumen ſagen konnte, deren Gränze niemahls an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Kategorie der Cauſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbiethet, in welcher man von der letztern, als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufſteigen, und auf die Vernunftfrage antworten kann.

Viertens. Die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe aber auf eine höhere Bedingung, bis die Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft. *)

§. 218.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier Ideen der abſoluten Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen.

1.

Die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen.

2. Die

*) Krit. d. r. Vern. S. 438.

2.

Die abſolute Vollſtändigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung.

3.

Die abſolute Vollſtändigkeit
der Entſtehung
einer Erſcheinung überhaupt.

4.

Die abſolute Vollſtändigkeit
der Abhängigkeit des Daſeyns
des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Hierbey iſt noch anzumerken: a) Die Idee der abſoluten Totalität betrifft nicht den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt, ſondern die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen der Erſcheinungen, ſo fern dieſe Bedingungen eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin, d. i. in aller Abſicht vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden können. Es werden hierbey Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit. b) Es iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieſer reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis der Bedingungen der Erſcheinungen ſucht, gleichſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſam-

men

men weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Unbedingte iſt nun jederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kann wenigſtens zum voraus nicht wiſſen, ob eine ſolche bey Erſcheinungen auch möglich ſey. Denn bey Erſcheinungen (nicht bey Dingen, die durch bloße Kategorien gedacht werden, von denen man gerade zu ſagen kann, daß das Bedingte allein durch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen gegeben ſey) iſt eine beſondere Einſchränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nähmlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob nun dieſe Vollſtändigkeit ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. c) Das Unbedingte, deſſen Erreichung die Vernunft in der Syntheſis der Bedingungen der Erſcheinungen zur Abſicht hat, kann man ſich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regreſſus in der Syntheſis der Bedingungen unendlich; oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derſelben unter-

ter-

tergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner andern Bedingung ſteht. In dem erſtern Falle iſt die Reihe a parte priori ohne Gränzen (ohne Anfang) d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regreſſus aber in ihr iſt nie vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweyten Falle giebt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der **Weltanfang**, in Anſehung des Raumes die **Weltgränze**, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Gränzen gegebenen Ganzen das **Einfache**, in Anſehung der Urſachen die **abſolute Selbſtthätigkeit** oder **Freiheit**, in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge aber die **abſolute Naturnothwendigkeit** heißt. *)

§. 219.

Weil unter **Welt** gemeiniglich der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, ſo kann man die im vorigen Paragraphen aufgeſtellten Ideen **kosmologiſche** nennen. Sie haben es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun, und nehmen ihre Objecte jederzeit in derſelben, treiben aber die Syntheſis dieſer Objecte, oder die Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung, bis zu einem Grade, der alle mögliche Erfahrung überſchreitet, und ſind eben daher transſcendent. **) — Jetzt wollen wir die

*) Krit. d. r. Vern. S. 443.

**) Krit. d. r. Vern. S. 433. 434. u. 447. Prolegomena S. 142.

die transſtendentalen Behauptungen, in welchen ſich die Vernunft Einſichten anmaßt, die über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus reichen (deßhalb ſie auch den Grund zu einer vermeinten reinen oder transſcendentalen Kosmologie legen), und die durch eine Mißdeutung der kosmologiſchen Ideen entſtehen, davon aber einer jeden eine ihr widerſprechende (thesis et antithesis) entgegenſteht, nach der Ordnung anführen, in welcher oben (§. 218.) dieſe Ideen angegeben worden ſind.

§. 220.

Erſte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach auch in Gränzen eingeſchloſſen.

Gegenſatz.

Die Welt iſt der Zeit und dem Raume nach unendlich.

Beweis des Satzes.

Hätte die Welt der Zeit nach keinen Anfang; ſo wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit verlaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemahls vollendet ſeyn kann (denn

(denn der wahre Begriff der Unendlichkeit iſt, daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quanti niemahls vollendet ſeyn kann, und dadurch enthält das Quantum eine Menge gegebener Einheiten, die größer iſt, als alle Zahl): Alſo kann eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſeyn. Mithin iſt ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns.

Sollte aber die Welt dem Raume nach nicht in Gränzen eingeſchloſſen ſeyn; ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Gränzen einer Anſchauung gegeben wird (denn die Gränzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles mehrere abſchneiden), auf keine andere Art, als durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt, gedenken. Um ſich demnach die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden, welches unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin

hin auch nicht als zugleich gegeben angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich der Ausdehnung im Raume nach **nicht unendlich**, ſondern in ihre Gränzen eingeſchloſſen.

Beweis des Gegenſatzes.

Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo müßte, wenn die Welt einen Anfang haben ſollte, eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; denn kein Theil einer ſolchen Zeit hat vor einem andern irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns für die des Nichtſeyns an ſich (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Zeit manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Sollte aber die Welt dem Raume nach endlich und begränzt ſeyn; ſo befände ſie ſich in einem leeren Raume, der nicht begränzt iſt. Es würde alſo ein Verhältniß der Dinge in der Welt **zum Raume** angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein Gegenſtand der Anſchauung, und mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſtehen könnte, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raume ein Verhältniß derſelben zu **keinem Gegenſtande** ſeyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die

Be-

Begränzung der Welt durch den leeren Raum, iſt nichts; alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begränzt. *)

§. 221.

Zweyte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

Gegenſatz.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis des Satzes.

Denn nehmet an, die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen; ſo würde, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zuſammengeſetzter Theil, und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſeyn gegeben worden. Entweder alſo läßt ſich unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zuſammenſetzung Beſtehendes, d. i. das Einfache übrig bleiben. Im erſtern Falle aber würde das Zuſammengeſetzte

wie-

*) Krit. d. r. Vern. S. 454.

derum nicht aus Subſtanzen beſtehen (weil bey dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als für ſich beharrliche Weſen, beſtehen müſſen). Da nun dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweyte übrig; daß nähmlich das ſubſtanzielle Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſammt einfache Weſen ſeyen, daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementar-Subſtanzen gleich niemahls völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und inſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſten Subjecte aller Compoſition und mithin vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

Beweis des Gegenſatzes.

Setzet: Ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen nur im Raume möglich iſt; ſo muß, aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſteht, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen, und der Punct iſt kein Theil, ſondern bloß die Gränze eines Raumes. Alſo muß jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile alles Zuſammengeſetzten aber ſind einfach. Da nun alles Reale,

was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich faßt, mithin zuſammengeſetzt iſt, und zwar als ein reales Zuſammengeſetztes, nicht aus Accidenzen (denn die können nicht ohne Subſtanz außer einander ſeyn), mithin aus Subſtanzen; ſo würde das Einfache ein ſubſtanzielles Zuſammengeſetztes ſeyn, welches ſich widerſpricht. Der zweyte Satz der Antitheſis, daß in der Welt gar nichts Einfaches exiſtire, ſoll hier nur ſo viel bedeuten, als: Es könne das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußern noch innern, dargethan werden, und das ſchlechthin Einfache ſey alſo eine bloße Idee, deren objective Realität niemahls in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Expoſition der Erſcheinungen ohne alle Anwendung und Gegenſtand. Denn wir wollen annehmen, es ließe ſich für dieſe transſcendentale Idee ein Gegenſtand der Erfahrung finden: So müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Gegenſtandes als eine ſolche erkannt werden, welche ſchlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden enthält. Da nun von dem Nichtbewußtſeyn eines ſolchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit deſſelben in irgend einer Anſchauung eines Objectes kein Schluß gilt, dieſes letztere aber zur abſoluten Simplicität durchaus nöthig iſt; ſo folgt, daß dieſe aus keiner Wahrnehmung, welche ſie auch ſey, könne geſchloſſen werden. Da alſo etwas als ein ſchlechthin ein-

faches

faches Object niemahls in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angeſehen werden muß; ſo iſt überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieſer zweyte Satz der Antitheſis geht viel weiter, als der erſte, der das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſetzten verbannt, da hingegen dieſer es aus der ganzen Natur wegſchafft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenſtandes der äußern Anſchauung (des Zuſammengeſetzten), ſondern aus dem Verhältniſſe desſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewieſen werden können. *)

§. 222.

Dritte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen in der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freyheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Gegenſatz.

Es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

*) Krit. d. r. Vern. S. 462.

Beweis des Satzes.

Man nehme an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur; ſo ſetzt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden iſt, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Cauſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſalität, dieſer aber eben ſo einen noch ältern vorausſetzt u. ſ. w. Wenn alſo alles nach bloßen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo giebt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemahls aber einen erſten Anfang, und alſo überall keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe Cauſalität nach Naturgeſetzen kann alſo nicht als die Einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Urſache

nach

nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey, d. i. eine abſo- lute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freyheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemahls vollſtändig iſt.

Beweis des Gegenſatzes.

Setzet: Es gebe eine Freyheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art der Cauſalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nähmlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen; ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität; ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſalität, wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſey. Es ſetzt aber jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus folgt. Alſo iſt die transſcendentale Freyheit dem Cauſal-Geſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſucceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich

iſt,

iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von den Geſetzen der Natur iſt zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daß, anſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freyheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freiheit, ſondern ſelbſt nichts Anders als Natur wäre. *)

§. 223.

Vierte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

Gegenſatz.

Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis des Satzes.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn ohne die-

*) Krit. d. r. Vern. S. 472.

dieſe würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben ſeyn, indem die Vorſtellung der Zeit, ſo wie jede andere, in der Wirklichkeit des Bewußtſeyns doch nur erſt durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben iſt. Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſetzt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz, eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein abſolut nothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolut-Nothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige gehört aber ſelbſt zur Sinnenwelt. Denn ſetzet, es ſey außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörte. Nun iſt dieſes unmöglich: Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann; ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehört die Cauſalität der nothwendigen Urſachen der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, mithin zur Erſcheinung, (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folg-

lich

ich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriffe aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten, es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn.

Beweis des Gegenſatzes.

Setzet: Die Welt ſelbſt, oder etwas in ihr, ſey ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang ſeyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Welt widerſtreitet; oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthin nothwendig und unbedingt, welches ſich ſelbſt widerſpricht, weil das Daſeyn einer Menge nicht nothwendig ſeyn kann, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſeyn beſitzt.

Setzet dagegen: Es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, ſo würde dieſelbe, als das oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltveränderungen, das Daſeyn der letzteren und ihre Reihe zuerſt anfangen *). Nun müßte ſie aber alsdann auch anfangen zu han=

*) Das Wort Anfangen wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt activ, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweyte paſſiv, da die Cauſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Es wird hier aus der erſteren auf die letztere geſchloſſen.

handeln, und ihre Cauſalität würde in die Zeit, aber eben darum in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht außer der Welt ſeyn, welches der Vorausſetzung widerſpricht.

Alſo iſt weder in der Welt, noch außer derſelben (aber mit ihr in Cauſal-Verbindung) irgend ein ſchlechthinnothwendiges Weſen *).

§. 224.

Hier haben wir nun das ſeltſamſte Phänomen der menſchlichen Vernunft, wovon ſonſt kein Beyſpiel in irgend einem andern Gebrauche derſelben gezeigt werden kann. Wenn wir nähmlich, wie es gewöhnlich geſchieht, uns die Erſcheinungen der Sinnenwelt als Dinge an ſich ſelbſt denken, wenn wir die Grundſätze, die bloß auf die Verbindung der Erſcheinungen in derſelben gehen, als ſolche annehmen, die allgemein von Dingen an ſich ſelbſt, nicht aber bloß von der Erfahrung gelten, welches ganz gewöhnlich, ja ohne unſere Kritik ganz unvermeidlich iſt: So thut ſich ein nicht vermutheter Widerſtreit in den Behauptungen der Vernunft und in der Anwendung ihrer kosmologiſchen Ideen hervor, der niemahls auf dem gewöhnlichen dogmatiſchen Wege beygelegt werden kann, weil ſowohl Satz als Gegenſatz, wie wir geſehen haben, durch gleich einleuchtende, klare und unwiderſtehliche Beweiſe dargethan wer-

*) Krit. d. r. Vern. S. 480.

werden kann; wodurch alſo die Vernunft ſich mit ſich ſelbſt entzweyet ſieht, und in einen Zuſtand geräth, über den der Skeptiker frohlockt, der kritiſche Philoſoph aber in Nachdenken und Unruhe geſetzt wird. *)

§. 225.

Da die kosmologiſchen (aber zugleich dialektiſchen) Lehrſätze der reinen Vernunft das Eigenthümliche an ſich haben, daß ſie nicht willkührliche Fragen betreffen, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoßen muß, und da dieſe Lehrſätze nicht bloß einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey ſich führen, der ſelbſt, wenn man nicht mehr von ihm hintergangen wird, noch immer täuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber nicht vertilgt werden kann; ſo kann man ſich leichte vorſtellen, daß dieſe Lehrſätze, ſowohl in Anſehung der Sätze, als auch der Gegenſätze, viele Vertheidiger gefunden, und zu vielen Streithändeln in der Metaphyſik Veranlaſſung gegeben haben werden.

§. 226.

Von zwey einander widerſprechenden Sätzen können aber nicht alle beyde falſch ſeyn, außer wenn der Begriff ſelbſt

*) Prolegomena S. 144.

ſelbſt widerſprechend iſt, der beyden zum Grunde liegt. Die zwey Sätze z. B. Ein viereckiger Zirkel iſt rund, und, Ein viereckiger Zirkel iſt nicht rund; ſind beyde falſch. Denn was den erſten Satz betrifft, ſo iſt es falſch, daß der genannte Zirkel rund ſey, weil er viereckig iſt; es iſt aber auch falſch, daß er nicht rund, d. i. eckig ſey, weil er ein Zirkel iſt. Denn darin beſteht eben das logiſche Merkmahl der Unmöglichkeit eines Begriffes, daß unter deſſelben Vorausſetzung zwey widerſprechende Sätze zugleich falſch ſeyn würden, mithin weil kein drittes zwiſchen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird. *)

§. 227.

Nun liegt den zwey erſten Antinomien, die man **mathematiſche** nennen kann, weil ſie ſich lediglich mit der Hinzuſetzung oder Theilung des Gleichartigen beſchäftigen, ein ſolcher widerſprechender Begriff zum Grunde, und daraus läßt ſich einſehen, wie es zugehe, daß Theſis und Antitheſis bey beyden falſch ſind **).

§. 228.

Wenn man von Gegenſtänden im Raume und in der Zeit redet, ſo redet man nicht von Dingen an ſich ſelbſt, da=

*) Prolegomena S. 146.

**) Prolegomena S. 147.

darum, weil man von dieſen nichts weiß, ſondern nur von Dingen in der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer beſondern Erkenntnißart der Objecte, die dem Menſchen allein vergönnet iſt. Was man aber im Raume und in der Zeit denkt, von dem muß man nicht ſagen, daß es an ſich ſelbſt, auch ohne dieſes Denken, im Raume und in der Zeit ſey; denn da würde man ſich ſelbſt widerſprechen, weil Raum und Zeit, ſammt den Erſcheinungen in ihnen, nichts an ſich ſelbſt, und außer unſern menſchlichen Vorſtellungen Exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungsarten ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daß eine bloße Vorſtellnngsart auch außer unſerer Vorſtellung exiſtire. Die Gegenſtände der Sinne exiſtiren alſo nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieſelbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für ſich beſtehende Exiſtenz zu geben, heißt ſo viel, als ſich vorſtellen, Erfahrung ſey auch ohne Erfahrung, oder vor derſelben möglich. *)

§. 229.

Wenn man nun nach der Weltgröße dem Raume und der Zeit nach fragt, ſo iſt es für alle unſere Begriffe eben ſo unmöglich zu ſagen, ſie ſey unendlich, als ſie ſey endlich. Denn keines von beyden kann in der Erfahrung enthalten ſeyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder von einer unendlichen verfloſſenen Zeit, noch auch von

*) Prolegomena S. 147.

von der Begränzung der Welt durch einen leeren Raum, oder durch eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich iſt; und die Vorſtellungen von einem unendlichen oder leeren Raume, und von einer unendlichen oder leeren Zeit ſind nur Ideen. Alſo müßte dieſe, auf die eine oder die andere Art beſtimmte Größe der Welt in ihr ſelbſt liegen, abgeſondert von aller Erfahrung. Dieſes widerſpricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erſcheinungen iſt, deren Daſeyn und Verknüpfung nur in der Vorſtellung, nähmlich der Erfahrung, Statt findet, weil ſie nicht Sache an ſich, ſondern ſelbſt nichts als Vorſtellungsart iſt. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für ſich exiſtirenden Sinnenwelt in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, die Auflöſung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falſch ſeyn werde, man mag ſie nun bejahend oder verneinend verſuchen. *)

§. 230.

Eben dieſes gilt von der zweyten Antinomie, die die Theilung der Erſcheinungen betrifft. Denn dieſe ſind bloße Vorſtellungen, und die Theile exiſtiren bloß in der Vorſtellung derſelben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin ſie gegeben werden, und jene geht daher nur ſo weit, als dieſe reicht. Anzunehmen, daß eine Erſcheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor

als

*) Prolegomena S. 148. Krit. d. r. Vern. S. 532. und 546.

aller Erfahrung an ſich ſelbſt enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: Einer bloßen Erſcheinung, die nur in der Erfahrung exiſtiren kann, doch zugleich eine eigene vor der Erfahrung vorhergehende Exiſtenz geben, oder ſagen, daß bloße Vorſtellungen da ſind, ehe ſie in der Vorſtellungskraft angetroffen werden, welches ſich widerſpricht, und mithin auch jede Auflöſung der mißverſtandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper beſtehen an ſich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile. *)

§. 231.

In den beyden erſten Antinomien beſtand die Falſchheit der Vorausſetzung darin, daß, was ſich widerſpricht (nähmlich Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt) als vereinbar in einem Begriffe vorgeſtellt wurde. Was aber die zweyte Claſſe der Antinomien anbetrifft, die man die dynamiſchen nennen kann; ſo beſteht die Falſchheit, der ihr zum Grunde liegenden Vorausſetzungen darin, daß, was vereinbar iſt, als widerſprechend vorgeſtellt wird, folglich da im erſtern Falle alle beyde einander entgegengeſetzte Behauptungen falſch waren, im zweyten Falle ſolche, die durch bloßen Mißverſtand einander entgegengeſetzt werden, alle beyde wahr ſeyn können. **)

§. 232.

*) Prolegomena S. 149. Krit. d. r. Vern. S. 533. und 551.

**) Prolegomena S. 150.

§. 232.

Die mathematiſche Verknüpfung hat es nähmlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile zu thun, und daher müſſen die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als ſinnlich und als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden. In der dynamiſchen Verknüpfung dagegen iſt es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daseyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun, und daher braucht in derſelben die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe auszumachen, oder jene braucht nicht mit dieſem gleichartig zu ſeyn, ſondern kann, als bloß intelligibel außer der Reihe des Bedingten und der Erſcheinungen befindlich ſeyn, und doch derſelben zum Grunde liegen, ohne dieſe Reihe, die jederzeit bedingt ſeyn muß, dadurch zu verwirren, und den Verſtandesgebrauch zuwider abzubrechen. *)

§. 233.

Dadurch alſo, daß die dynamiſchen Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen außer der Reihe derſelben, d. i.

eine

*) Krit. d. r. Vern. S. 558. und 588. Prolegomena S. 150.

eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, zulaſſen, geſchieht es, daß die einander entgegengeſetzten Behauptungen der dritten und vierten Antinomie, wenn ihre Bedeutung vorher berichtiget worden iſt, und unbedingte Totalität nicht in bloßen Erſcheinungen geſucht wird, beyde wahr ſeyn können. Wird nähmlich Naturnothwendigkeit bloß auf Erſcheinungen bezogen, und Freyheit bloß auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch, wenn man gleich beyde Arten der Cauſalität annimmt, oder zugiebt, ſo ſchwer oder unmöglich es auch ſeyn möchte, die Cauſalität der letztern Art begreiflich zu machen. Werden hingegen die Gegenſtände der Sinnenwelt für Dinge an ſich ſelbſt, mithin Raum und Zeit für Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt, und die in der Analytik des Verſtandes angeführten Naturgeſetze (S. den achten Abſchnitt im zweyten Hauptſtücke) für Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt genommen, ſo iſt der Widerſpruch zwiſchen den Sätzen und Gegenſätzen der dritten und vierten Antinomie unvermeidlich, und es muß alsdann in der dritten Antinomie von einerley Gegenſtande in derſelben Bedeutung Freyheit bejahet und verneinet werden. *)

§. 234.

Man kann ſich nähmlich zweyerley Cauſalität in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur,

*) Krit. d. r. Vern. S. 559. Prolegomena S. 150.

tur, oder aus Freyheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Dagegen iſt die Freyheit, im kosmologiſchen Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt (sponte) anzufangen, deſſen Cauſalität alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer andern Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte. In der Erſcheinung iſt nun jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geſchieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgeſetze, eine Beſtimmung der Cauſalität ihrer Urſache (ein Zuſtand derſelben) vorhergehen, worauf ſie nach einem beſtändigen Geſetze folgt. Aber dieſe Beſtimmung der Urſache zur Cauſalität muß auch etwas ſeyn, das ſich ereugnet, oder geſchieht; die Urſache muß angefangen haben zu handeln, denn ſonſt ließe ſich zwiſchen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer geweſen, ſo wie die Cauſalität der Urſache. Alſo muß unter Erſcheinungen die Beſtimmung der Urſache zum Wirken auch entſtanden, und mithin, eben ſo wohl als ihre Wirkung, eine Begebenheit ſeyn, die wiederum ihre Urſache haben muß, u. ſ. w. und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung ſeyn, nach welcher die wirkenden Urſachen beſtimmt werden. Soll dagegen Freyheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muß ſie, reſpective auf die letztern als Begebenheiten, ein Vermögen ſeyn, ſie von ſelbſt anzufangen, d. i. ohne daß die

Cauſalität der Urſache ſelbſt anfangen dürfte und eines andern ihren Anfang beſtimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müßte die Urſache, ihrer Cauſalität nach, nicht unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſtehen, d. i. gar nicht Erſcheinung ſeyn, d. i. ſie müßte als ein Ding an ſich ſelbſt, die Wirkungen aber allein als Erſcheinungen angenommen werden. Kann man einen ſolchen Einfluß des Verſtandesweſen auf Erſcheinungen ohne Widerſpruch denken, ſo wird zwar aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und Freyheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, einmahl als Erſcheinung, das anderemahl als einem Dinge an ſich ſelbſt, ohne Widerſpruch beygelegt werden können. Denn, da den Erſcheinungen, weil ſie an ſich keine Dinge ſind, ein transſcendentaler Gegenſtand zum Grunde liegen muß, der ſie als bloße Vorſtellungen beſtimmt, ſo hindert nichts, daß wir dieſem transſcendentalen Gegenſtande, außer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, auch eine Cauſalität beylegen ſollten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. *)

§. 235.

*) Krit. d. r. Vern. S. 560. und 566. Prolegomena S. 151. — Die Freyheit in der in dieſem §. angegebenen Be

§. 235.

Als Beyſpiel zur Verſtändlichkeit des bisher Geſagten kann folgendes dienen. — Wir Menſchen haben

Ji 2 in

Bedeutung iſt eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, und deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Geſetz, ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung iſt, daß alles, was geſchieht, eine Urſache, mithin auch die Cauſalität der Urſache, die ſelbſt geſchehen, oder entſtanden iſt, wiederum eine Urſache haben müſſe. Die Idee der Freyheit findet daher lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen (das gar nicht zu den Erſcheinungen gehört), als Urſache, zur Erſcheinung, als Wirkung Statt. Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freyheit beylegen, obſchon dieſe Handlung aus innerm Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir für reine Verſtandesweſen, z. B. Gott, ſo fern ſeine Handlung immanent iſt, einen Begriff von Freyheit angemeſſen finden. Denn ſeine Handlung, obzwar unabhängig von äußern beſtimmenden Urſachen, iſt dennoch in ſeiner ewigen Vernunft, mithin in der göttlichen Natur beſtimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen ſoll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich in der Sinnenwelt anzutreffen ſeyn ſoll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt ſich die Frage, ob die Cauſalität der Urſache ſelbſt auch anfangen müſſe, oder, ob die Urſache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Cauſalität ſelbſt anfängt. Im erſtern Falle iſt der Begriff dieſer Cauſalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweyten der Freyheit. — Auf dieſe transſcendentale Idee der Freyheit gründet ſich auch der praktiſche Begriff derſelben, und jene macht in dieſem das eigentliche Moment der Schwierigkeiten aus, welche die Frage über die Möglichkeit der letztern von jeher umgeben hat. Dem Menſchen kann nähmlich nur in ſo fern praktiſche Freyheit oder Willkühr beygelegt werden, als

ihm

in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit ſubjectiv beſtimmenden und lediglich für die beſondere Beſchaffenheit unſers Subjectes gültigen Gründen, welche die Natururſachen unſerer Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht, und in ſo fern das Vermögen eines Weſens iſt, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, ſondern auch auf objective, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültige Gründe, die bloß Ideen ſind, bezogen wird, ſo fern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedruckt wird. Dieſes Vermögen heißt Vernunft, und ſo fern wir den Menſchen lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kann er nicht als ein Sinnenweſen betrachtet werden, ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt, deren Möglichkeit, wie nähmlich das Sollen, was doch noch nie geſchehen iſt, die Thätigkeit deſſelben beſtimme, und Urſache von Handlungen ſeyn könne, deren Wirkung Erſcheinung in der Sinnenwelt iſt, wir gar nicht begreifen können. Indeſſen würde doch die Cauſalität der Vernunft in Anſehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freyheit ſeyn, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung ihrer als beſtimmend angeſehen werden. Denn ihre Handlung hienge alsdann nicht an ſubjectiven, mithin an

kei=

ihm ein Vermögen beywohnt, ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe, welche alle daraus erfolgende Handlungen nothwendig machen, von ſelbſt zu beſtimmen.

keinen Zeitbedingungen, und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, das dieſe zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umſtände der Zeit und des Ortes, Handlungen die Regel geben. Man kann alſo ohne Widerſpruch ſagen: Alle Handlungen vernünftiger Weſen, ſo fern ſie Erſcheinungen ſind, und in irgend einer Erfahrung angetroffen werden, ſtehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieſelben Handlungen aber, bloß reſpective auf das vernünftige Subject, und deſſen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, ſind frey. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter, als die Beſtimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beſtändigen Geſetzen, mithin eine Beziehung auf Urſachen in der Erſcheinung, wobey das Ding an ſich ſelbſt, was zum Grunde liegt, und deſſen Cauſalität unbekannt bleibt. Das Naturgeſetz alſo bleibt, es mag nun das vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freyheit, Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſeyn, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Denn iſt das erſte, ſo geſchieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erſcheinung jederzeit beſtändigen Geſetzen gemäß ſeyn wird: Iſt das zweyte, und die Handlung geſchieht nicht nach Principien der Vernunft, ſo iſt ſie den empiriſchen Geſetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beyden Fällen hängen die Wirkungen nach beſtändigen Geſetzen zuſammen. Mehr verlangen wir aber nicht zur

Na-

Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im erſten Falle iſt Vernunft Urſache dieſer Naturgeſetze und iſt alſo frey, im zweyten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgeſetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf ſie ausübt: Sie, die Vernunft, wird aber darum nicht ſelbſt durch die Sinnlichkeit beſtimmt (welches unmöglich iſt), und iſt daher auch in dieſem Falle frey. Die Freyheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig, wie dieſes der Freyheit des praktiſchen Vernunftgebrauches, der mit Dingen an ſich ſelbſt, als beſtimmenden Gründen, in Verbindung ſteht, Abbruch thut. Hierdurch wird alſo die praktiſche Freyheit, nähmlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv beſtimmenden Gründen Cauſalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Anſehung eben derſelben Wirkungen, als Erſcheinungen, der mindeſte Eintrag geſchieht.*)

§. 236.

Das eben Geſagte kann auch zur Erläuterung deſſen, was wir wegen der transſcendentalen Freyheit, und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demſelben Subjecte, aber nicht in einer und derſelben Beziehung genommen) zu ſagen hatten, dienlich ſeyn. Was nähmlich dieſe Freyheit betrifft, ſo iſt ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen, reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe, immer ein erſter Anfang, obgleich die-

*) Kr t. d. r. Vern. S. 566. Prolegomena S. 153.

dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muß, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer noch vorhergehenden beſtimmt wird: So daß man ſich an vernünftigen Weſen, oder überhaupt an Weſen, ſo fern ihre Cauſalität in ihnen als Dingen an ſich ſelbſt beſtimmt wird, ohne in Widerſpruch mit Naturgeſetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Denn das Verhältniß der Handlung zu objectiven Vernunftgründen iſt kein Zeitverhältniß; hier geht das, was die Cauſalität beſtimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil ſolche beſtimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenſtände auf Sinne, mithin nicht auf Urſachen in der Erſcheinung, ſondern beſtimmende Urſachen, als Dinge an ſich ſelbſt, die nicht unter Zeitbedingungen ſtehen, vorſtellen. So kann die Handlung in Anſehung der Cauſalität der Vernunft als ein erſter Anfang, in Anſehung der Reihe der Erſcheinungen aber doch zugleich als ein bloß ſubordinirter Anfang angeſehen, und ohne Widerſpruch in jenem Betracht als frey, in dieſem (da ſie bloß Erſcheinung iſt) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angeſehen werden. *)

§. 237.

Was die vierte Antinomie betrifft, ſo wird ſie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerſtreit der Vernunft mit

ſich

*) Prolegomena S. 156. Krit. d. r. Vern. S. 566.

ſich ſelbſt in der dritten. Denn, wenn die Urſache in der Erſcheinung nur von der Urſache der Erſcheinungen, ſo fern ſie als Ding an ſich ſelbſt gedacht werden kann, unterſchieden wird, ſo können beyde Sätze wohl neben einander beſtehen, nähmlich, daß von der Sinnenwelt überall keine Urſache (nach ähnlichen Geſetzen der Cauſalität) Statt finde, deren Exiſtenz ſchlechthin nothwendig ſey, ingleichen anderer Seits, daß dieſe Welt dennoch mit einem nothwendigen Weſen als ihrer Urſache (aber von anderer Art, und nach einem andern Geſetze) verbunden ſey; welcher zwey Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverſtande beruht, das, was bloß von Erſcheinungen gilt, über Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und überhaupt beyde in einem Begriffe zu vermengen. *)

§. 238.

Aus der Art und Weiſe, wie wir die Antinomien der reinen Vernunft aufgelöſt haben, erhellet von ſelbſt ſchon, daß der Schlüſſel dieſer Auflöſung der transſcendentale Idealismus ſey. Nach dieſem transſcendentalen Idealismus, den wir bereits in der transſcendentalen Aeſthetik (Abſchnitt VIII. §. 56. ff.) dargeſtellt und hinreichend erwieſen haben, ſind nähmlich die Gegenſtände der Erfahrung niemahls an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben, und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Denn uns iſt

*) Krit. d. r. Vern. S. 587. Prolegomena S. 157.

iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung, und der empiriſche Fortſchritt von einer Wahrnehmung zur andern; und alle Erſcheinungen, an ſich ſelbſt genommen, ſind, als bloße Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, welche in der That nichts Anders iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung, exiſtire, könnte allerdings geſagt werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber bloß von einer Erſcheinung im Raume und in der Zeit, die beyde keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt (Erſcheinungen) nicht an ſich Etwas, ſondern bloße Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgends angetroffen werden. *)

§. 239.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine An-

*) Krit. d. r. Vern. S. 521.

Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit), und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, Gegenſtände heißen. Die nicht ſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloßen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingung wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die bloß intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt das transſcendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt (den Erſcheinungen müſſen wir nähmlich überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand in Gedanken zum Grunde legen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen). Dieſem transſcendentalen Objecte können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen, daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloße Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nähmlich dieſe Wahrnehmungen mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zu-

ſam-

ſammenhängen. So kann man ſagen: Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben; ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daß eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es ſey am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fußſtapfen der Urſachen und Wirkungen) nach empiriſchen Geſetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an ſich ſelbſt als wirklich vorgeſtellt wird, ſo, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daſeyn verfloſſene Begebenheiten doch nichts Anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche dieſe der Zeit nach beſtimmen *).

§. 240.

*) Krit. d. r. Vern. S. 522. — Es kann auch manches wirklich ſeyn, was noch kein Menſch jemahls wahrgenommen hat, z. B. Einwohner im Monde; aber das bedeutet nur ſo viel, daß wir Menſchen in dem möglichen Fortſchritte der Erfahrung auf daſſelbe treffen können. Denn alles iſt wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empiriſchen Fortganges in einem Contexte ſteht. Die Einwohner im Monde ſind alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. i. außer dieſem Fortſchritte der Erfahrung wirklich ſind.

§. 240.

Wenn ich mir demnach alle exiſtirende Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und in allen Räumen insgeſammt vorſtelle, ſo ſetze ich ſolche nicht vor der Erfahrung in beyde hinein; ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts Anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. In der Erfahrung allein ſind jene Gegenſtände (welche nichts, als bloße Vorſtellungen ſind) gegeben. Daß man aber ſagt, ſie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß ſie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererſt fortſchreiten muß, anzutreffen ſind. Die Urſache der empiriſchen Bedingungen dieſes Fortſchrittes, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regreſſus treffen könne, iſt transſcendental, und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um dieſe iſt es auch nicht zu thun, ſondern nur um die Regel des Fortſchrittes der Erfahrung, in der mir die Gegenſtände, nähmlich Erſcheinungen gegeben werden. Es iſt auch im Ausgange ganz einerley, ob ich ſage, ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmahl weiter entfernt ſind, als die äußerſten, die ich ſehe: Oder ob ich ſage; es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemahls ein Menſch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird. Denn, wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfah-

fahrung, überhaupt gegeben wären, ſo ſind ſie doch für mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur kosmologiſchen Idee von einem abſoluten Ganzen gebraucht werden ſollen, und wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß *).

§. 241.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruhet auf dem dialektiſchen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedindingungen deſſelben gegeben; Nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. ſ. w. Durch dieſen Vernunftſchluß, deſſen Oberſatz ſo natürlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben ſo viel kosmologiſche Ideen eingeführt, welche die abſolute Totalität dieſer

*) Krit. d. r. Vern. S. 523.

ſer Reihen poſtuliren, und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzen. *)

§. 242.

Nun iſt es freylich klar und ungezweifelt gewiß, daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, uns eben dadurch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſey. Dieſer Satz iſt analytiſch, und erhebt ſich über alle Furcht vor einer transſcendentalen Kritik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft, diejenige Verknüpfung eines Begriffes mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen, und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt. — Wenn ferner das Bedingte ſo wohl als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht bloß der Regreſſus zu dem Zweyten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben, und, weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt, ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgeſetzt, daß das Bedingte, welches nur durch eine Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloßen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Erkenntniß derſelben gelangen können. — Dagegen wenn

*) Krit. d. r. Vern. S. 525.

wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorſtellungen gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts als empiriſche Kenntniſſe) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: Wenn das Begingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind in der Apprehenſion ſelber nichts Anders, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und in der Zeit), und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemahls ohne denſelben Statt. Aber das kann man wohl in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite gebothen oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden. *)

§. 243.

Hieraus erhellet, daß der Oberſatz des kosmologiſchen Vernunftſchlußes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloße Erſcheinungen angewandten Verſtan-

*) Krit. d. r. Vern. S. 526.

ſtandesbegriffes nehmen, folglich derjenige dialektiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae dictionis nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe gleichſam unbeſehen voraus, wenn etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts Anders, als die logiſche Forderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als **zugleich** gegeben vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich, und eben ſo wohl dem bloßen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatz geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hierbey einen merkwürdigen Unterſchied unter den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung, und die ganze Reihe der letztern (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit, und keinen Begriff der Succeſſion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung (die im Unterſatze ſubſumirt wird), nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vor-

geſtell-

geſtellten Reihe hier nicht eben ſowohl, als dort voraus-ſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeit-bedingung) gegeben, hier aber nur durch den ſucceſſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt. *)

§. 244.

Nachdem wir die falſche Vorausſetzung des den kos-mologiſchen Behauptungen zum Grunde liegenden Argu-ments angezeigt, und den unvermeidlichen Widerſtreit der aus dieſer Vorausſetzung gezogenen Sätze (der ganz vorzüg-lich dazu dient, die Vertheidiger der Sätze und Gegenſätze in der rationalen Kosmologie zu überführen, daß ſie um Nichts ſtreiten) durch die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen (nach welcher Erſcheinungen überhaupt außer unſern Vorſtellungen nichts ſind) gehoben haben; ſo iſt noch die eigenthümliche Beſtimmung der kosmologiſchen Ideen an-zugeben. **)

§. 245.

*) Krit. d. r. Vern. S. 527.

**) Da man allein durch den Lehrbegriff des transſcendentalen Idealismus im Stande iſt, die Antinomie der reinen Vernunft zu heben; ſo kann man auch aus dieſer Anti-nomie die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen indirect beweiſen, wenn etwa Jemand an den directen Beweiſen dieſer Idealität in der transſcendentalen Aeſ-thetik noch nicht genug hätte. Der Beweis würde als-dann in dieſem Dilemma beſtehen. Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt; ſo iſt ſie entweder end-lich,

§. 245.

Da durch den kosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, wie wir gezeigt haben, ſondern bloß im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kann; ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung, annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objecte als wirklich zu denken, ſondern als ein Problem für den Verſtand, alſo für das Subject, um, der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß, den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und in der Zeit, iſt jede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte Statt finden könnte, ſondern bloß empiriſche Vorſtellungen, die jederzeit in der Anſchauung ihre Bedingung finden müſſen, welche ſie dem Raume oder der Zeit nach beſtimmt. Der

Grund-

lich, oder unendlich. Nun iſt das erſtere ſowohl als das zweyte falſch, wie wir oben §. 220. durch den Beweis des Satzes und Gegenſatzes gezeigt haben. Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſey. Krit. d. r. Vern. S. 534.

Grundſatz der Vernunft: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch das Unbedingte gegeben; iſt alſo eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erſcheinungen einen Regreſſus gebiethet, dem es niemahls erlaubt iſt, bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo erſtens kein Princip der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn jede Erfahrung iſt in ihren Gränzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen: Aber er iſt zweytens auch kein conſtitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern; ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Gränze für abſolute Gränze gelten muß, alſo ein Princip der Vernunft, welches, als Regel, poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher muß man es auch ein regulatives Princip der Vernunft nennen, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives kosmologiſches Princip ſeyn würde. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 536.

§. 246.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß ſie nicht ſagen könne, was das Object ſey, ſondern wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſey, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Objectes zu gelangen. Denn fände das erſtere Statt, ſo würde ſie ein conſtitutives Princip ſeyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemahls möglich iſt. Man kann alſo damit keineswegs die Abſicht haben, zu ſagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſey an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine von der empiriſchen Syntheſis unabhängige objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneter Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemahls erreicht wird (denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen), und das Princip der Vernunft hat mithin nur die Gültigkeit einer Regel für die Fortſetzung und Größe einer möglichen Erfahrung*).

*) Krit. d. r. Vern. S. 537. u. 544.

§. 247.

Um aber in der Anwendung dieſer Regel nicht zu fehlen, muß man den Fortgang einer Reihe von Bedingungen ins Unendliche (progreſſus in infinitum) von einem unbeſtimmbar weiten Fortgange (progreſſus in indefinitum) unterſcheiden. Wenn nun das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden iſt, ſo geht der Regreſſus in der Reihe ſeiner innern Bedingungen ins Unendliche. Iſt hingegen nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regreſſus zur abſoluten Totalität allererſt fortgehen ſoll; ſo findet nur ein Rückgang in unbeſtimmte Weite (in indefinitum) Statt. So muß zum Beyſpiele von der Theilung einer zwiſchen ihren Gränzen gegebenen Materie (eines Körpers) geſagt werden, ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen iſt hingegen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität gegeben; der Regreſſus aber geht doch von jedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höhern, ſo, daß keine empiriſche Gränze anzutreffen iſt, die ein Glied als ſchlechthin unbedingt darſtellte. Die Reihe geht mithin in unbeſtimmbare Weite. *)

Was demnach die Frage von der Gränze der Welt im Raume und in der Zeit anbetrifft, welche der erſten Anti-

*) Krit. d. r. Vern. S. 538.

tinomie zum Grunde liegt, ſo muß darauf, weil keine Erfahrung von einer ſchlechthin unbedingten Bedingung möglich iſt, und weil wir das Weltganze nie in einer Anſchauung haben, ſondern nur in einem Begriffe, geantwortet werden: Der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: Die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe (ſie iſt ihrer Größe nach weder endlich noch auch unendlich), ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann, und nach dem die Größe der Welt beſtimmt werden muß) hat ſeine Regel, nähmlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem bedingten, jederzeit zu einem noch entferntern (es ſey durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen) fortzuſchreiten, und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauches ſeines Verſtandes nirgends zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geſchäft der Vernunft bey ihren Principien iſt. *)

Auf die Frage hingegen, welche der zweyten Antinomie zum Grunde liegt, von welcher Beſchaffenheit nähmlich die Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung ſey, muß geantwortet werden, daß, weil ein jeder in ſeinen Gränzen angeſchauter Raum ein Ganzes iſt, deſſen Theile bey aller Decompoſition immer wiederum theilbar

*) Krit. d. r. Vern. S. 549.

bar und im Ganzen ſelbſt enthalten ſind, die Theilung oder der Regreſſus von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen ins Unendliche (in indefinitum) gehe. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen, es beſtehe aus unendlich vielen Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, die nur in der fortgehenden Decompoſition beſteht, welche die Reihe allererſt wirklich macht.

Auf die Theilbarkeit des Raumes gründet ſich nun auch die der Materie in ihm. Dieſe iſt alſo auch ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Theilen zu beſtehen. Es ſcheint zwar die Behauptung, daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subject aller Zuſammenſetzung ſeyn ſollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wohl von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subject, ſondern beharrliches Bild der

Sinn-

Sinnlichkeit, und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich die eben aufgeſtellte Regel des Fortſchrittes ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel Statt findet; ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum discretum ausmachen, erſtrecken wollen. In der Vorausſetzung einer an ſich ſelbſt beſtimmten, aber unendlichen Menge der Theile eines Ganzen, die vor allem Regreſſus der Theilung in ihm angetroffen werden ſoll, widerſpricht man ſich nähmlich ſelbſt, indem darin eine unendliche Einwickelung, die als ſolche eine niemahls zu vollendende Reihe ausmacht, gleichwohl doch in einer Zuſammennehmung als vollendet angeſehen wird. *)

Auf die Frage der dritten Antinomie, ob es in der Welt Urſachen durch Freyheit gebe, oder ob in ihr alles Natur ſey, läßt ſich nichts weiter antworten, als daß die Naturnothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt der Abhängigkeit derſelben von einer Cauſalität aus Freyheit nicht widerſtreite, und jene dieſe nicht ungedenkbar mache. **)

Auf die Frage der vierten Antinomie muß endlich nach einer richtigen Anwendung des Vernunft-Princips geantwortet

*) Krit. d. r. Vern. S. 541. u. 551.

**) Krit. d. r. Vern. S. 586.

tet werden, daß alles in der Sinnenwelt eine empiriſch bedingte Exiſtenz habe, und nichts in derſelben unbedingt nothwendig ſey; daß aber deßhalb nicht in Abrede gezogen werden dürfe, die ganze Reihe der Weltbegebenheiten könne in irgend einem intelligibeln und ſchlechterdings unabhängigen Weſen gegründet ſeyn. *)

Siebenter Abſchnitt.

Transſcendentales Ideal der reinen Vernunft.

§. 248.

Die dritte transſcendentale Idee, die zu dem allerwichtigſten, aber, wenn er bloß ſpeculativ betrieben wird, überſchwänglichen (transſcendenten) und eben dadurch dialektiſchen Gebrauche der Vernunft Stoff giebt, iſt das Ideal der reinen Vernunft (§. 196. und 203.). Da die Vernunft hierbey nicht, wie bey der pſychologiſchen und kosmologiſchen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur abſoluten Vollſtändigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, ſondern von aller Erfahrung gänzlich abbricht, und aus bloßen Begriffen von dem, was die abſolute Vollſtändigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelſt der Idee eines höchſt vollkommnen Urweſens, das ganz außerhalb der Sinnenwelt exiſtirt, zur Beſtimmung der Möglichkeit, mit=

*) Krit. d. r. Vern. S. 589.

mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; ſo iſt hier die bloße Vorausſetzung eines Weſens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behufe der Erfahrung, nähmlich um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letztern willen, gedacht wird, d. i. die **Idee der Vernunft** von dem Verſtandesbegriffe leichter, als wie in den vorigen Fällen, zu unterſcheiden. Eben daher werden wir auch den dialectiſchen Schein, der den auf dieſe Idee ſich beziehenden Vernunftſchlüſſen anklebt, und welcher daraus entſpringt, daß wir die ſubjectiven Bedingungen unſers Denkens für objective Bedingungen der Sachen ſelbſt, und eine nothwendige Hypotheſe zur Befriedigung unſerer Vernunft für ein Dogma halten, leicht darſtellen, und die Grundloſigkeit der Anmaßungen der transſcendentalen Theologie leicht begreiflich machen können. *)

§. 249.

*) Krit. d. r. Vern. S. 593. Prolegomena S. 159. — Die dritte transſcendentale Idee hat das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares, oder gar beſtimmtes Ding, nähmlich das ſchlechthin nothwendige Weſen, welches als Individuum gedacht wird, vorſtellt; eben daher kann man ſie auch zum Unterſchiede von der erſten und zweyten Idee, die nur eine ſyſtematiſche Einheit ausdrucken, welcher die Vernunft die empiriſche mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemahls völlig zu erreichen, das Ideal der Vernunft nennen. Unter einem Ideale iſt nähmlich eine Idee in individuo zu verſtehen. So war der Weiſe des Stoikers ein Ideal, d. i. ein Menſch, der zwar bloß in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. Krit. d. r. Vern S. 596.

§. 249.

Zuvörderſt müſſen wir aber den Grund angeben, worauf das Ideal der reinen Vernunft, d. i. die Idee eines Inbegriffes aller Realität (des ſchlechthinnothwendigen Weſens) beruhet, und die Handlung anzeigen, wodurch die Vernunft dieſes Ideal zu Stande bringt.

§. 250.

Ein jeder **Begriff** iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimmt, und ſteht unter dem **Grundſatze der Beſtimmbarkeit**: Daß nur eins von allen einander contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten ihm zukommen könne; welcher auf dem Satze des Widerſpruches beruhet, und daher ein bloß logiſches Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat. — Ein jedes **Ding** aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem **Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung**, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihrem Gegentheile verglichen werden, eins zukommen **muß**. Dieſer Grundſatz beruhet nicht bloß auf dem Satze des Widerſpruches; denn er betrachtet, außer dem Verhältniß zweyer einander widerſtreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniſſe auf die geſammte **Möglichkeit**, als den Inbegriff aller

Prä-

Prädicate der Dinge überhaupt, und, indem er ſolche als Bedingung a priori vorausſetzt, ſo ſtellt er ein jedes Ding ſo vor, wie es von dem Antheile, den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite. Das Princip der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge betrifft alſo den Inhalt, und nicht bloß die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht bloß der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweyer entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nähmlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſondern Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt; bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eins zukomme: Es werden durch dieſen Satz alſo nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemahls in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem

Ver-

Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauches vorſchreibt. *)

§. 251.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimmt iſt, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken; ſo finden wir doch bey näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoße, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben ſind, oder neben einander nicht ſtehen können, und daß ſie ſich bis zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Ge-

gen-

*) Krit. d. r. Vern. S. 599. — Durch den Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung wird jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nähmlich die geſammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimmbarkeit eines jeden Begriffes iſt der Allgemeinheit (Vniversalitas) des Grundſatzes der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zwey entgegengeſetzten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der Allheit (Vniversitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

genſtande werde, der durch die bloße Idee durchgängig beſtimmt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß. *)

§. 252.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwägen; ſo finden wir, daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtſeyn vorgeſtellt wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen, Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemahls einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kann alſo dazu bey weiten nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhaltes zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellt werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegengeſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdruckt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch ſie allein, und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen einen bloßen

Man-

*) Krit. d. r. Vern. S. 601.

Mangel bedeutet, und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von der Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge. *)

§. 253.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle möglichen Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält; ſo iſt dieſes Subſtratum nichts Anders, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitas). Alle wahre Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge. **)

§. 254.

*) Krit. d. r. Vern. S. 602.

**) Krit. d. r. Vern. S. 603.

§. 254.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt, als durchgängig beſtimmt, vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realissimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eines, nähmlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die nothwendig bey allem, was exiſtirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberſte und vollſtändige materiale Bedingung ſeiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenſtände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt; weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird. *)

§. 255.

Die logiſche Beſtimmung eines Begriffes durch die Vernunft beruhet auf einem disjunctiven Vernunftſchluſſe, in welchem der Oberſatz eine logiſche Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffes) enthält, der Unterſatz dieſe Sphäre bis auf einen Theil einſchränkt, und der

*) Krit. d. r. Vern. S. 604.

der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimmte Arten der Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts Anders, als die Vorſtellung des Inbegriffes aller Realität, und nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift; und die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges beruhet auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem einiges derſelben dem Dinge beygelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Oberſatzes, und der Beſtimmung des Gegenſtandes durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkommt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogiſch, wonach ſie in disjunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt; welches der Satz war, den wir oben (§. 196.) zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legten, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden. *)

§. 256.

*) Krit. d. r. Vern. S. 604.

§. 256.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nähmlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſammt als mangelhafte Copien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. *)

§. 257.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet, und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles andere vom realeſten Weſen unterſcheiden läßt), ſind bloße Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus, und ſind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige

Art,

*) Krit. d. r. Vern. S. 605.

Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens summum), und, ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (ens entium) genannt. Alles dieſes aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit. *)

§. 258.

Weil man auch nicht ſagen kann, daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein jedes derſelben jenes vorausſetzt, mithin es nicht ausmachen kann, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen. **)

§. 259.

Die Ableitung aller andern Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität, und gleichſam als

*) Krit. d. r. Vern. S. 606.

**) Krit. d. r. Vern. S. 607.

eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdann würde das Urweſen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund, und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erſtern nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſammt aller Realität in der Erſcheinung gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann. *)

§. 260.

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgehen; ſo werden wir das Urweſen durch den bloßen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges u. ſ. w. mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott, in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie **)

§. 261.

*) Krit. d. r. Vern. S. 607.

**) Krit. d. r. Vern. S. 608.

§. 261.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Gränzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey, und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes letztere iſt eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſondern Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmahl die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung überhaupt, als zu deren Behufe die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben. *)

§. 262.

Es iſt aber nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialektik zu beſchreiben, ſondern man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet. Es fragt ſich daher: Wie kommt die Vernunft dazu, alle

Mög-

*) Krit. d. r. Vern. S. 608.

Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nähmlich der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen? — Die Antwort auf dieſe Frage biethet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerm Denken, worin etwas (nähmlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung (was der Empfindung entſpricht) gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht, und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellt werden könnte. Nun kann ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen, und durch dieſelben bejahend oder verneinend vorgeſtellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nähmlich das Reale, gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige hingegen, worin das Reale aller Erſcheinungen gegeben iſt, die einige allbefaſſende Erfahrung iſt: So muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenſtände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben vorausgeſetzt werden, auf deſſen Einſchränkung allein alle Möglichkeit empiriſcher Gegenſtände, ihr Unterſchied von einander und ihre durchgängige Beſtimmung beruhen kann. Nun können uns in der That

keine

keine andern Gegenſtände, als die der Sinne, und nirgends, als in dem Contexte einer möglichen Erfahrung gegeben werden; folglich iſt nichts für uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt. Nach einer natürlichen Illuſion ſehen wir nun das für einen Grundſatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müſſe, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenſtände unſerer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empiriſche Princip unſerer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erſcheinungen, durch Weglaſſung dieſer Einſchränkung für ein transſcendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten. Daß wir aber hernach dieſe Idee vom Inbegriffe aller Realität hypoſtaſiren, kommt daher, weil wir die diſtributive Einheit des Erfahrungsgebrauches des Verſtandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes Ding denken, das alle empiriſche Realität in ſich enthält, welches denn, vermittelſt der transſcendentalen Subreption (wodurch einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beygemeſſen wird) mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, das an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die realen Bedingungen hergiebt *).

§. 263.

*) Krit. d. r. Vern. S. 609. — Dieſes Ideal des allerrealeſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloße Vor:

§. 263.

Ungeachtet des dringenden Bedürfniſſes der Vernunft aber, etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne; ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und bloß Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſollte, ein bloßes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſo fort für ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloßen Begriffe nach nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den jede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeinſte, nimmt, obgleich nicht eine jede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt

Vorſtellung iſt, zuerſt realiſirt, d. i. zum Objecte gemacht, darauf hypoſtaſirt, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſogar perſonificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in der Apperception) beruhet, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen ruhet. Dieſer ſelbſt aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt alles erfüllet, und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt. *)

§. 264.

Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet, iſt demnach kein anderes, als: Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire; denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines Andern, als ſeiner Urſache, und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig, und eben darum nothwendiger Weiſe da iſt. Hat nun die Vernunft das Bedürfniß der Vorausſetzung einer abſolut nothwendigen Urſache und Exiſtenz erkannt; ſo ſieht ſie ſich nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit hat, ſchicke, nicht ſo wohl, um alsdann von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſeyn zu ſchließen (denn, getrauete ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forſchen, und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſeyn

*) Krit. d. r. Vern. S. 611.

ſeyn zum Grunde zu legen); ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit Widerſtreitendes in ſich hat. Denn, daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſtern Schluſſe ſchon für ausgemacht. Wenn ſie nun alles wegſchaffen kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, außer einem; ſo iſt dieſes das ſchlechthinnothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen, das iſt aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht. *)

§. 265.

Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke defect iſt, und welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bey dem Selbſtbeſitze aller Bedingungen zu allem Möglichen, ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ja derſelben nicht einmahl fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit eine Genüge zu thun, darin es kein anderer Begriff ihm gleich thun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig iſt, kein ſolches Merkmahl der Unabhängigkeit von allen fernern Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden

*) Krit. d. r. Vern. S. 612.

den könne, daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſeyn müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daſeyns nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen. Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität ſchickt ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Weſens am beſten, und wenn er dieſem auch nicht völlig genug thut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſeyn einen gegründetern Anſpruch machen könnte. *)

§. 266.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennt ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem andern iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All

aber

*) Krit. d. r. Vern. S. 613.

aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nähmlich des höchſtens Weſens bey ſich; und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthinnothwendiger Weiſe da ſey. *)

§. 267.

Dieſem Schluſſe kann eine gewiſſe Gründlichkeit nicht abgeſprochen werden, nähmlich, wenn einmahl das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man ſeine Partey ergreifen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle: Denn alsdann iſt man genöthigt, die abſolute Einheit der vollſtändigen Realität für die Urquelle aller Möglichkeit anzuſehen. Auch iſt er dem gemeinſten Menſchenſinne angemeſſen, ſobald dieſer nur einmahl darauf geführt wird. Daher ſehen wir auch bey allen Völkern durch ihre blindeſte Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchſchimmern, wozu nicht tiefe Speculation, ſondern der nach und nach verſtändlich gewordene natürliche Gang des gemeinen Verſtandes geführt hat. Wenn uns aber nichts treibt, in dieſer Sache Partey zu ergreifen, und es uns vielmehr um Beurtheilung zu thun iſt, wieviel wir von der zum Grunde liegenden Aufgabe wiſſen, und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln; ſo erſcheint obiger Schluß bey weiten nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt, und bedarf Gunſt, um den

Man=

*) Krit. d. r. Vern. S. 614.

Mangel ſeiner Rechtsanſprüche zu erſetzen. Denn wenn man auch zugeſtehen wollte, theils daß von irgend einer gegebenen Exiſtenz ein richtiger Schluß auf die Exiſtenz eines unbedingtnothwendigen Weſens Statt finde, theils daß ein Weſen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als ſchlechthin unbedingt angeſehen werden müſſe; ſo kann daraus doch gar nicht geſchloſſen werden, daß der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn ob ich gleich in ſeinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen ſchon bey ſich führt, ſo kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß ſein Daſeyn eben darum bedingt ſeyn müſſe; ſo wie ich in einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe nicht ſagen kann: Wo eine gewiſſe Bedingung (nähmlich hier der Vollſtändigkeit nach Begriffen) nicht iſt, da iſt auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeſchränkte Weſen eben ſowohl für unbedingt nothwendig gelten zu laſſen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht ſchließen können. Auf dieſe Weiſe aber hätte dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von den Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft, und überall gar nichts geleiſtet. *)

§. 268.

*) Krit. d. r. Vern. S. 615.

§. 268.

Gleichwohl bleibt dieſem Argumente eine gewiſſe Wichtigkeit, und ein Anſehen, das ihm wegen dieſer objectiven Unzulänglichkeit noch nicht ſo fort genommen werden kann. Sollte es nähmlich Verbindlichkeiten geben, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt würde, das den praktiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: So würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maße unſerer Vernunft überwiegend ſind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unſchlüßigkeit der Speculation durch einen praktiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen; ja die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre. *)

§. 269.

Es ſind aber nur drey Beweisarten vom Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft möglich; nähmlich die phyſiko-

*) Krit. d. r. Vern. S. 617.

kotheologiſche, die kosmotheologiſche und die ontologiſche. Jetzt wollen wir darthun, daß die Vernunft durch die eine Beweisart eben ſo wenig, als durch die andere etwas ausrichte, und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinauszukommen. Weil nun der transſcendentale Begriff des abſolut nothwendigen Weſens die Vernunft in allen dieſen Beweisarten leitet, und ihr das Ziel ihrer Beſtrebungen ausſteckt, ſo wollen wir mit der Prüfung der ontologiſchen Beweisart den Anfang machen. *)

§. 270.

In der ontologiſchen Beweisart des Daſeyns Gottes folgert man bloß aus dem Begriffe und aus der Möglichkeit des allerrealeſten Weſens, es müſſe daſſelbe abſolut nothwendiger Weiſe exiſtiren. — Die Unrichtigkeit dieſer Folgerung ergiebt ſich aber aus folgenden Gründen. a) Wir können uns eigentlich gar keinen Begriff von einer abſoluten oder unbedingten Nothwendigkeit machen, und wenn wir alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Wortes **Unbedingt** wegwerfen, ſo wird dadurch noch lange nicht verſtändlich, ob wir durch den Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denken. Nun hat man freylich dieſen Begriff des Abſolut-

Noth-

*) Krit. d. r. Vern. S 619.

Nothwendigen durch eine Menge Beyſpiele erklären zu können geglaubt, und geſagt, jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, ſey ſchlechthin oder abſolut nothwendig. Aber alle dieſe Beyſpiele ſind ohne Ausnahme von Urtheilen, und nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht, daß drey Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyen, ſondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Hebe ich aber das Subject dieſes Satzes ſammt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens bewandt. Wenn man das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt man das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdann der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nichts, denn durch Aufhebung des Dinges ſelbſt hat man zugleich alles Innere aufgehoben. Sagt man: Gott iſt allmächtig; ſo iſt dieß ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn man eine Gott-

heit, d. i. ein unendliches Weſen ſetzt, mit deſſen Begriffe der Begriff der Allmacht identiſch iſt. Wenn man aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben; denn ſie ſind alle ſammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch. Wenn man alſo das Prädicat eines Urtheils ſammt dem Subjecte aufhebt, ſo kann nie ein innerer Widerſpruch entſpringen, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Wollte man hierwider einwenden: Es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen; ſo würde das eben ſo viel ſagen, als: Es giebt ſchlechterdingsnothwendige Subjecte. Dieß iſt aber eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit eben gezweifelt worden iſt, und deren Möglichkeit gezeigt werden ſollte. Denn man kann ſich nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerſpruch zurückließe, und ohne Widerſpruch hat man, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmahl der Unmöglichkeit. b) Man begeht einen Widerſpruch, wenn man in den Begriff eines Weſens, das man lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wollte, es ſey unter welchem verſteckten Nahmen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hineinbringt. Dieß iſt mit dem Begriffe des allerrealeſten Weſens, den man in der ontologiſchen Beweisart des Daſeyns Gottes zum Grunde legt, wirklich der Fall; denn man

ſagt

ſagt in derſelben: Der Begriff des allerrealeſten Weſens iſt möglich, und widerſpricht ſich nicht; das Daſeyn aber iſt eine Realität; alſo liegt es auch ſchon im Begriffe des allerrealeſten Weſens, und kann ohne Widerſpruch dieſem Weſen nicht abgeſprochen werden. Der Satz nähmlich: Dieſes oder jenes mögliche Ding exiſtirt, iſt kein analytiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher Satz. Wäre er ein analytiſcher Satz, ſo käme durch das Daſeyn des Dinges zu dem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; alsdann aber müßte entweder der Gedanke des Dinges in uns das Ding ſelbſt ſeyn, oder man hat ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſetzt, und alsdann das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts, als eine elende Tavtologie iſt. Iſt es aber ein ſynthetiſcher Satz, wie jeder Vernünftige eingeſtehen muß, ſo kann auch das Prädicat ohne Widerſpruch aufgehoben, oder dem Subjecte abgeſprochen werden. Denn nur den analytiſchen Urtheilen kommt der Vorzug eigenthümlich zu, daß ſich in ihnen das Prädicat nicht ohne Widerſpruch aufheben läßt. c) Im Grunde beruhet die Illuſion, die der Ontotheologie anklebt, auf der gewöhnlichen Verwechſelung eines logiſchen Prädicates mit einem realen. Zum logiſchen Prädicate kann alles dienen, was man will, ſogar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Das reale Prädicat aber iſt ein ſolches, welches über den Begriff des Subjectes hinzukommt und ihn vergrö-

ßert

ßert. Es muß alſo im Subjecte nicht ſchon enthalten ſeyn. Das Seyn iſt nun offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, das zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt bloß die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: **Gott iſt allmächtig**, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben, nähmlich **Gott** und **Allmacht**; das Wörtchen: **iſt**, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſondern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subject ſetzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zuſammen, und ſage: **Gott iſt**, oder, **Es iſt ein Gott**; ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subject an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beyde müſſen genau einerley enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdruckt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: **Er iſt**) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche. Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viele Prädicate ich will (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke; ſo kommt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde

nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffes exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire, oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt; ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nähmlich daß die Erkenntniß jenes Objectes auch a poſteriori möglich ſey. Und hier zeigt ſich auch die Urſache der hierbey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Contexte der geſammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſammten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber

durch

durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Kategorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmahl angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden. Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieß durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber für Objecte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. — Die Idee eines höchſten Weſens iſt alſo ganz unfähig unſere Erkenntniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt, zu erweitern; und es iſt an dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes alle Mühe und Arbeit verloren. *)

§. 271.

Aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu

*) Krit. d. r. Vern. S. 620.

zu wollen, wie man in der Ontotheologie vorhat, iſt eigentlich etwas ganz Unnatürliches, und man würde gewiß nicht darauf verfallen ſeyn, wäre nicht das Bedürfniß der Vernunft, dem Exiſtirenden etwas, ſo nothwendiger Weiſe da iſt, zum Grunde zu legen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Forderung eine Genüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen Begriff glaubte man in der Idee des allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimmtern Erkenntniß desjenigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt und überredet war, es müſſe exiſtiren, nähmlich des nothwendigen Weſens, gebraucht. Indeſſen verhehlete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. Hieraus entſprang der ontologiſche Beweis. — Der kosmologiſche Beweis iſt dagegen nicht nur dem gemeinen, ſondern auch ſpeculativen Verſtande weit angemeſſener, und hat unſtreitig zu allen andern Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien gezogen. In demſelben wird nun daraus, daß etwas exiſtirt, gefolgert, es müſſe auch ein abſolut nothwendiges Weſen, als die letzte und vollſtändige Urſache des Exiſtirenden, da ſeyn. Weil aber das

noth=

nothwendige Weſen nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eins derſelben beſtimmt werden kann, und es folglich durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn muß, aber auch nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich iſt, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nähmlich der Begriff des entis realissimi: So wird in dem kosmologiſchen Beweiſe weiter geſchloſſen; der Begriff des allerrealeſten Weſens ſey der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtire ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe. — In dieſem kosmologiſchen Argumente hat wirklich die ſpeculative Vernunft alle ihre dialektiſche Kunſt aufgebothen, um den möglich größten transſcendentalen Schein hervorzubringen. Denn in demſelben befindet ſich a) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außer derſelben aber auch nicht einmahl einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der Cauſalität hat nur in der Sinnenwelt Bedeutung; hier aber ſoll er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen: b) Der Grundſatz, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauches ſelbſt in der Erfah-

rung

rung nicht berechtigen, vielweniger daß wir dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann) ſollten ausdehnen können: c) Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit Statt finden kann, wegſchafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffes annimmt. Vorzüglich aber iſt hierbey noch d) zu bemerken, daß der kosmologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes eigentlich nur den ontologiſchen Beweis in einer andern Geſtalt für einen neuen Beweis aufſtelle. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fußet ſich nähmlich der kosmologiſche Beweis auf Erfahrung, und giebt ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe verſchieden, der auf lauter Begriffe a priori ſein ganzes Vertrauen ſetzt. Dieſer Erfahrung bedient ſich aber der kosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nähmlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt. Was dieſes für Eigenſchaften habe, kann der empiriſche Beweisgrund gar nicht lehren, ſondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied, und forſcht hinter lauter Begriffen, was ein abſolutnothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte.

halte. Nun glaubt ſie allein im Begriffe eines allerrealeſten Weſens dieſe Requiſite anzutreffen, und ſchließt ſodann: Das iſt das ſchlechterdingsnothwendige Weſen. Es iſt aber klar, daß man hierbey vorausſetzt, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn völlig genug, d. i. es laſſe ſich aus jener auf dieſe ſchließen; ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im kosmologiſchen Beweiſe annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſeyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: Der Begriff des entis realissimi iſt ein ſolcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſeyn paſſend und ihm adäquat iſt; ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geſchloſſen werden könne, und daß der bloße Begriff des realeſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bey ſich führe. Denn iſt der Satz richtig: Ein jedes ſchlechthinnothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen; ſo muß er auch, wenn er umgekehrt wird, noch richtig ſeyn, und weil ein ens realissimum in keinem Stücke von einem andern unterſchieden iſt, ſo werde ich ihn ſchlechthin umkehren, und alſo ſagen können; ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Es iſt mithin nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenannten kosmologiſchen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche

liche Erfahrung iſt ganz müßig, oder dient bloß dazu, um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimmten Dinge darzuthun. — Der zweyte Weg, den die ſpeculative Vernunft nimmt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, iſt demnach nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat auch noch dieſes Tadelhafte an ſich, daß er uns einen neuen Fußſteig zu führen verheißt, nach einem kleinen Umſchweife aber uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten. *)

§. 272.

Der phyſikotheologiſche Beweis für das Daſeyn eines Weſens, das der transſcendentalen Idee entſprechen ſoll, verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er iſt der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am angemeſſenſten. Er belebt das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von dieſem ſein Daſeyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Es würde daher auch umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen, und wenn die Vernunft etwa durch Zweifel, die aus ſubtilen abgezogenen Speculationen hergenommen ſind, niedergedrückt worden wäre, ſo darf ſie nur einen Blick auf die Wunder der Natur und die Majeſtät des Weltgebäudes werfen, um ſogleich aus dieſen Zweifeln geriſſen zu werden.

Er

*) Krit. d. r. Vern. S. 631.

Er unterſcheidet ſich aber von dem koſmologiſchen Beweiſe dadurch, daß er Beobachtungen der beſondern Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht, da hingegen in dem koſmologiſchen von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, gänzlich abſtrahirt wird, und die Hauptmomente deſſelben ſind folgende. — In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes ſowohl, als auch unbegränzter Größe des Umfanges. Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo viele ſich vereinigende Mittel, zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammenſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht bloß, als blind-wirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern als Intelligenz, durch Freyheit die Urſache der Welt ſeyn muß. Die Einheit dieſer Urſache aber läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künſtlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit,

wei-

weiterhin aber, nach allen Grundſätzen der Analogie, mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen. — Ob nun aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit des Verfahrens in der Phyſikotheologie, wodurch ſich die Vernunft von einer Größe zur andern bis zur allerhöchſten erhebt, nichts einzuwenden, ſondern daſſelbe vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern iſt, ſo kann man doch die Anſprüche nicht billigen, welche die phiſikotheologiſche Beweisart auf apodiktiſche Gewißheit, und auf einen gar keiner Gunſt oder fremder Unterſtützung bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der guten Sache gar nicht ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebiethenden Glaubens herabzuſtimmen. Man kann aber behaupten, daß der phyſikotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens eigentlich niemahls allein darthun könne, ſondern es jederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient) überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis Statt findet) enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbeygehen kann. Denn a) ſchließt die Vernunft in der Phyſikotheologie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menſchliche Kunſt hervorbringt, wenn dieſe der Natur Gewalt thut, und ſie

nö-

nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, ſondern ſich in die unſrigen zu ſchmiegen, es werde eben eine ſolche Cauſalität, nähmlich Verſtand und Wille, bey der Natur zum Grunde liegen, und leitet alſo die innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunſt, und vielleicht ſelbſt ſogar die Vernunft zuerſt möglich macht) noch von einer andern, obgleich übermenſchlichen Kunſt ab, und ein ſolches Verfahren kann die Schärfe einer transſcendentalen Kritik gewiß nicht aushalten. Nun iſt zwar nicht zu läugnen, daß, wenn wir einmahl eine Urſache von den Anordnungen und Zweckmäßigkeiten in der Natur nennen ſollen, wir nicht ſicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen ſind, wovon uns die Urſachen und Wirkungsart völlig bekannt ſind, verfahren können; denn die Vernunft würde es bey ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie von der Cauſalität, die ſie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kennt, übergehen wollte. b) Allein nach dieſer Schlußart würde die Zweckmäßigkeit ſo vieler Naturanſtalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem letztern würde noch erfordert werden, daß bewieſen werden könnte, die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären; wozu aber ganz an-

dere

dere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt erfordert werden würden. Der phyſikotheologiſche Beweis könnte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der großen Abſicht, die man vor Augen hat, nähmlich ein allgenugſames Urweſen zu beweiſen, bey weiten nicht hinreichend iſt. Wollten wir aber die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber in der Phyſikotheologie eben hat vermieden werden ſollen. c) Der Schluß der Phyſikotheologie geht von der in der Welt durchgängig beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht und Weisheit u. ſ. w. mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugſames Weſen, beſitzt. Denn die Prädicate von ſehr großer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen beſtimmten Begriff, und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſey, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt

und

und ſeiner Faſſungskraft vergleicht, und die gleich hoch- preiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Nur das All der Realität iſt im Begriffe durch- gängig beſtimmt. Nun kann aber niemand das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach dem Umfange ſo- wohl als Inhalte) zur Allmacht, der Weltordnung zur höch- ſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit des Urhebers einſehen. Alſo kann die Phyſikotheologie kei- nen beſtimmten Begriff von der oberſten Welturſache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinrei- chend ſeyn. d) Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn in der Phyſikotheologie doch. Nachdem man nähmlich in derſelben bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit und der Macht des Welturhebers gelanget iſt, und nicht weiter kommen kann, ſo verläßt man auf ein- mahl dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argu- ment, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſel- ben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transſcendentale Begriffe, zum Daſeyn eines Schlecht- hinnothwendigen, und von dem Begriffe der abſoluten Noth- wendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimm- ten oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nähmlich einer all-

be-

befaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſikotheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologiſchen Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfangs alle Verwandſchaft mit dieſer abgeläugnet, und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte. *)

§. 273.

Alle Verſuche eines bloß ſpeculativen Gebrauches der Vernunft (worunter ein ſolcher zu verſtehen iſt, der auf einen Gegenſtand, oder auf ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann) ſind alſo in Anſehung der Erkenntniß des Urweſens (Theologie) ganz fruchtlos, und ihrer innern Beſchaffenheit nach null und nichtig; die Principien des Naturgebrauches der Vernunft aber, der auf keine andern Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, führen auch auf keine Theologie. Wenn man alſo nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt, und vermöge dieſer das Daſeyn des Urweſens außer unſern Gedanken poſtulirt, ſo giebt es überall keine Theologie der Vernunft. Denn das empiriſch gültige Geſetz der Cauſalität kann nie zu dem Urweſen führen, indem ſonſt dieſes

in

*) Krit. d. r. Vern. S. 648.

in die Kette der Gegenſtände der Erfahrung mitgehören, und alſo, wie alle Erſcheinungen, bedingt ſeyn müßte. Erlaubte man nun auch den Sprung über die Gränze der Erfahrung hinaus, vermittelſt des dynamiſchen Geſetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Urſachen; ſo würde man doch durch dieſes Verfahren keinen Begriff von einem höchſten Weſen bekommen, weil uns Erfahrung niemahls die größte aller möglichen Wirkungen darreicht. Bloß a priori können wir aber auch nicht unſere Erkenntniß erweitern, und dieſelbe bis dahin erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine objective Realität zu verſichern. Denn wie auch immer der Verſtand zum Begriffe des allerrealeſten Weſens gelangt ſeyn mag, ſo kann doch das Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß der Exiſtenz des Objectes beſteht, daß dieſes außer dem Gedanken an ſich ſelbſt geſetzt iſt. Der ontologiſche Beweis, welcher eigentlich der einzig mögliche iſt (denn da der Satz: Es exiſtirt ein Urweſen; über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch ſich erhebt; ſo kann er nur aus lauter reinen Vernunftbegriffen geführt werden), iſt alſo auch bey weiten nicht zulänglich, zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen. Inzwiſchen bleibt doch die transſcendentale Theologie, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, von großem Nutzen. Sie dient nähmlich dazu, die Erkenntniß des Urweſens, im Falle dieſel-

ſelbe anderswoher geſchöpft werden könnte (nähmlich aus den moraliſchen Geſetzen, die das Daſeyn eines ſolchen Weſens als Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft vorausſetzen), zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und jeder intelligibeln Abſicht einſtimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſeyn möchte, und von aller Beymiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen. *)

§. 274.

Noch müſſen wir theils die Urſachen des dialektiſchen, aber unvermeidlichen und natürlichen Scheines anzeigen, der den transſcendentalen (von empiriſchen Principien unabhängigen und eigentlich einzig möglichen) Beweiſen des Daſeyns eines Urweſens anklebt, die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee ſeyn kann, realiſirt und hypoſtaſirt, theils wie es anzufangen ſey, daß ſich die Vernunft in Anſehung ihres transſcendentalen Ideals ſelbſt verſtehe und in Anſehung deſſelben zur ruhigen Einſicht gelange, beſtimmen.

§. 275.

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger

Wei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 664.

Weiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſichern) Schluſſe beruhete das kosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemahls von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren, was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne; das heißt: Ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemahls vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber von demſelben niemahls anfangen. *)

§. 276.

Wenn ich nun zu exiſtirenden Dingeu überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beyden Grundſätze objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nähmlich einerſeits zu allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen,

*) Krit. d. r. Vern. S. 643.

das nothwendig iſt, d. i. niemahls anderswo, als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererſeits aber auch dieſe Vollendung niemahls zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beyde Grundſätze als bloß heuriſtiſch und regulativ, die nichts, als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wohl bey einander beſtehen. Denn der eine ſagt, ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nähmlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht. Der andere aber warnet euch, keine einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrifft, für einen ſolchen oberſten Grund, d. i. als abſolut-nothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu erhalten, und ſie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt nothwendig betrachtet werden muß: So kann auch kein Ding (das empiriſch gegeben ſeyn mag) als abſolut-nothwendig angeſehen werden. *)

§. 277.

Es folgt aber hieraus, daß man das Abſolut-Nothwendige außerhalb der Welt annehmen muß; weil es nur zu

*) Krit. d. r. Vern. S. 644.

zu einem Princip der möglich größten Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll, und man in der Welt niemahls dahin gelangen kann, weil die §. 275. angegebene zweyte Regel gebiethet, alle empiriſche Urſachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzuſehen. Denn obgleich z. B. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zuſammen den Begriff der Materie ausmachen) das oberſte empiriſche Princip der Einheit der Erſcheinungen iſt, und ſo fern, als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich hat; ſo iſt doch jede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung), die ihre Urſache haben muß oder abgeleitet iſt, und daher ſchickt ſich die Materie nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit, ſondern dieſes Weſen muß außerhalb der Welt geſetzt werden. *)

§. 278.

Nach dieſen Betrachtungen iſt alſo das Ideal des höchſten Weſens nichts Anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgenugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allge-

*) Krit. d. r. Vern. S. 645.

allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derſelben zu gründen, und iſt nicht eine Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen, und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn, ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Princip der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum für ein ſchlechterdings nothwendiges für ſich beſtehendes Etwas, und für einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird; ſo geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerley Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauches unſerer Vernunft aufgeſtellt werden kann, als ſo fern wir die Idee eines allerrealeſten Weſens, als der oberſten Urſache, zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand, und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellt, mithin ein regulatives Princip in ein conſtitutives verwandelt werde; welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbaret, daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffes fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des

Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe. *)

Achter Abſchnitt.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

§. 279.

Die Gegenſtände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, ſind uns in vielerley Abſicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgeſetz führt, wenn ſie bis zu einer gewiſſen Höhe, aber immer dieſem Geſetze gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöſet werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlaſſen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung überſteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daß uns der Gegenſtand unbegreiflich ſey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur, oder überhaupt mit gegebenen Objecten, ſondern bloß mit Begriffen zu thun, die in unſerer Vernunft lediglich ihren Urſprung haben, und mit bloßen Gedankenweſen, in Anſehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen, müſſen aufgelöſet werden können, weil die Vernunft von ihrem eige=

*) Krit. d. r. Vern. S. 647.

eigenen Verfahren allerdings vollſtändige Rechenſchaft geben kann und muß. Die Fragen, welche uns die Vernunft in Anſehung der pſychologiſchen, kosmologiſchen und theologiſchen Ideen vorlegt, müſſen alſo auch insgeſammt hinreichend beantwortet werden können, und man darf in Anſehung ihrer nicht etwa unvermeidliche Unwiſſenheit vorſchützen. *)

§. 280.

Es ſind uns aber dieſe Fragen durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbſtbefriedigung willen aufgegeben, und man beantwortet dieſelben dadurch hinreichend, daß man zeigt, die Ideen ſeyen Grundſätze, unſern Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, und daß ſie in ſo fern bloß von der Erfahrung, aber im Ganzen derſelben gelten. Denn obgleich ein abſolutes Ganzes der Erfahrung unmöglich iſt, ſo iſt doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine beſondere Art der Einheit, nähmlich die von einem Syſteme, verſchaffen kann, ohne die unſere Erkenntniß nichts als Stückwerk iſt, und zum höchſten Zwecke der Vernunft (der nur immer das Syſtem aller Zwecke iſt) nicht gebraucht werden kann. **)

§. 281.

*) Prolegomena S. 160. Krit. d. r. Vern. S. 504. und 642.

**) Prolegomena S. 161.

§. 281.

Die transſcendentalen Ideen drucken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nähmlich als eines Princips der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs. Dieſe Einheit kann aber nur eine Vollſtändigkeit der Principien, und nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſeyn. Um ſich jedoch die Vollſtändigkeit der Principien beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſich die Vernunft ſolche als die Vorſtellung eines Objectes, deſſen Erkenntniß in Anſehung der Regeln des empiriſchen Gebrauches der Vernunft vollſtändig beſtimmt iſt, welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe wie möglich zu bringen *). So iſt z. B. der Begriff einer höchſten Intelligenz nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde oder ſeiner Urſache, ableitet. Alsdann heißt es, die Dinge der Welt müſſen ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Wir leiten alsdann die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben nicht eigentlich von einer objectiv vorhandenen

*) Prolegomena S. 162. u. 132.

nen höchſten Intelligenz ab, ſondern von der bloßen Idee einer höchſtweiſen Urſache nehmen wir die Regel her, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey. *)

§. 282.

Wenn man aber die ſyſtematiſche Einheit des Verſtandeszgebrauchs dafür anſieht, als ob ſie dem Objecte der Erkenntniß anhänge, wenn man ſie, die eigentlich bloß regulativ iſt, für conſtitutiv (wodurch das Daſeyn und die Eigenſchaften von Dingen beſtimmt wird) hält, und ſich überredet, man könne vermittelſt dieſer Ideen ſeine Kenntniß weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transſcendente Art erweitern, da ſie doch bloß dazu dienen, Erfahrung in ihr ſelbſt der Vollſtändigkeit ſo nahe, wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuſchränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann; ſo iſt dieſes ein bloßer Mißverſtand in Beurtheilung der eigentlichen Beſtimmung unſerer Vernunft, und ihrer Grundſätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweyet. **)

Neun-

*) Krit. d. r. Vern. S. 698-701.

**) Prolegomena S. 162. Krit. d. r. Vern. S. 717. ff.

Neunter Abſchnitt.

Gränzbeſtimmung der reinen Vernunft.

§. 283.

Das Reſultat unſerer Nachforſchungen über die transſcendentalen Ideen ſtimmt alſo mit dem Reſultate der ganzen Kritik (daß uns nähmlich Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemahls etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre) vollkommen zuſammen. Nun hat uns zwar die transſcendentale Analytik ſchon hinreichend davon überzeugt, daß alle Sätze, welche unſere Erkenntniß über die Erfahrung hinaus erweitern zu können ſcheinen, niemahls zu etwas mehr, als zu einer möglichen Erfahrung leiten können, und wir konnten alſo ſchon im Voraus und ohne die dialektiſchen Zeugen, die eine transſcendente Vernunft zum Behufe ihrer Anmaßungen auftreten läßt, mühſam abzuhören, wiſſen, daß alles Vorgeben derſelben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber doch ſchlechterdings nichtig ſeyn müſſe. Allein, weil doch des Redens von Erkenntniſſen, welche die Gränzen der Erfahrung überfliegen ſollen, kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Urſache des Scheines kommt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen werden kann, und die Auflöſung aller unſerer transſcendenten Erkenntniſſe in ihre Elemente (als ein Studium unſerer inneren Na-

tur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt; ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bemühung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen ausführlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialektiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es auch rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen, und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen. *)

§. 284.

Obgleich aber alle Verſtandesbegriffe keinen andern Gebrauch haben, als Erfahrung möglich zu machen; ſo würde es doch eine große Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unſere Anſchauung im Raume und in der Zeit für die allein mögliche Anſchauung, unſern discurſiven Verſtand aber für das Urbild von jedem möglichen Verſtande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen. Unſere Principien, welche den

*) Krit. d. r. Vern. S. 730.

den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einſchränken, könnten demnach ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſerer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wenn nicht eine ſorgfältige Kritik die Gränzen unſerer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauches bewachte, und ihren Anmaßungen ein Ziel ſetzte. *)

§. 285.

Es iſt wahr: Wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen, keinen beſtimmten Begriff geben. Wir ſind aber auch nicht frey von der Nachfrage nach dieſen, und können uns derſelben keineswegs gänzlich enthalten. Denn Erfahrung thut der Vernunft niemahls völlig Genüge; ſie weiſet uns in Beantwortung der Fragen nach den Gründen der Dinge immer weiter zurück, und läßt uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt, wie jedermann dieſes aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten ſubjectiven Grund hat, hinreichend erſehen kann. Denn wer ſieht z. B. nicht bey der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bey dieſem ſtehen zu bleiben, und fühlt ſich nicht nothgedrungen, ungeachtet alles Verbothes, ſich nicht in

*) Prolegomena S. 163.

in transſcendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Weſens Ruhe und Befriedigung zu ſuchen, wovon die Idee zwar an ſich ſelbſt der Möglichkeit nach nicht eingeſehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil ſie ein bloßes Verſtandesweſen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte? Die Sinnenwelt iſt nichts, als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen, ſie hat alſo kein Beſtehen für ſich, ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinungen enthält, mithin auf Weſen, die nicht bloß als Erſcheinung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt erkannt werden können. In der Erkenntniß derſelben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmahl befriedigt zu ſehen. *)

§. 286.

Die Metaphyſik führt alſo in den dialektiſchen Verſuchen der reinen Vernunft (dazu die Natur dieſer Vernunft ſelbſt treibt) auf **Gränzen** in unſerer Erkenntniß (außer welchen Gränzen noch immer etwas Poſitives da iſt), und die transſcendentalen Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß ſie ſich gleichwohl niemahls wol-

*) Prolegomena S. 165. u. 169.

wollen realiſiren laſſen, dienen dazu, uns nicht allein die Gränzen des reinen Vernunftgebrauches zu zeigen, ſondern auch die Art ſolche zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und Nutzen dieſer Naturanlage unſerer Vernunft, welche Metaphyſik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, deſſen Erzeugung, ſo wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, ſondern einem urſprünglichen Keime zuzuſchreiben iſt, welcher zu großen Zwecken weislich organiſirt iſt.

§. 287.

Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, eine Verſtandeswelt und ein höchſtes aller Weſen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemahls hoffen kann, und weil dieſe ſich wirklich auf etwas von ihnen Unterſchiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erſcheinungen doch jederzeit eine Sache an ſich ſelbſt vorausſetzen, und alſo darauf Anzeige thun, man mag ſie nun näher erkennen, oder nicht. Da wir aber dieſe Verſtandesweſen, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, d. i. beſtimmt, niemahls erkennen können, gleichwohl aber ſolche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müſſen; ſo werden wir doch we=

wenigſtens dieſe Verknüpfung vermittelſt ſolcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrucken.

Verknüpfen wir nun mit dieſen Gebothe, bis zu Begriffen, die außerhalb des Feldes des immanenten (empiriſchen) Gebrauches liegen, hinauszugehen, das damit dem Anſcheine nach ſtreitende Verboth, alle transſcendente (die Erfahrung überſchreitende) Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden; ſo werden wir inne, daß beyde beſtehen können, aber nur gerade auf der Gränze alles erlaubten Vernunftgebrauches. (Denn dieſe gehöret eben ſo wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen. Gränzen bey ausgedehnten Weſen ſetzen nähmlich immer einen Raum voraus, der außerhalb eines gewiſſen beſtimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einſchließt; Schranken dagegen ſind bloße Verneinungen, die eine Größe afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat.) Wir werden alſo dadurch belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Gränzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen, nähmlich, einerſeits Erfahrungserkenntniß nicht unbegränzt auszudehnen, ſo daß gar nichts mehr, als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererſeits dennoch nicht über die Gränze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen außerhalb derſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, urtheilen zu wollen. *)

§. 288.

*) Prolegomena S. 170. u. 174

§. 288.

Wir halten uns aber auf dieſer Gränze, wenn wir unſer Urtheil bloß auf das Verhältniß einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begriff ſelbſt außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſind. Denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften an ſich ſelbſt zu, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatiſchen Anthropomorphismus, wir legen ſie aber dennoch dem Verhältniſſe deſſelben zur Welt bey, und erlauben uns einen ſymboliſchen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache, und nicht das Object ſelbſt angeht. Wenn ich alſo ſage, wir ſind genöthigt, die Welt ſo anzuſehen, als ob ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſey, ſo ſage ich wirklich nichts mehr, als: Wie ſich verhält eine Uhr zum Künſtler, ſo verhält ſich die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffes von Erſcheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich alſo hier nicht nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, aber doch nach dem, was es für mich iſt, nähmlich in Anſehung der Welt, wovon ich ein Theil bin, erkenne. Eine ſolche Erkenntniß iſt die nach der Analogie, worunter nicht eine unvollkommene Aehnlichkeit zweyer Dinge, ſondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweyer Verhältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen Dingen zu verſtehen iſt. Vermittelſt dieſer Analogie bleibt doch ein

für uns hinlänglich beſtimmter Begriff von dem höchſten Weſen übrig, ob wir gleich alles weggelaſſen haben, was ihn ſchlechthin und an ſich ſelbſt beſtimmen könnte. *)

§. 289.

Die Vernunft begränzt alſo durch die Ideen von Verſtandesweſen, ob wir gleich dieſe Verſtandesweſen und ihre Natur gar nicht zu beſtimmen im Stande ſind, das Erfahrungsfeld, und wird hierdurch einer poſitiven Erkenntniß theilhaftig, vermöge welcher ſie nicht innerhalb der Sinnenwelt eingeſchloſſen bleibt, aber auch nicht außerhalb derſelben herumſchwärmt, ſondern ſo, wie es einer Erkenntniß der Gränze zukommt, ſich bloß auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derſelben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten iſt, einſchränkt. Sie erkennt hierdurch die Beziehung der Erfahrung anf etwas, das ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, aber doch der oberſte Grund derſelben ſeyn muß, ohne uns doch von dieſem Grunde (der aber gar nicht ein bloß von ihr erdichtetes Weſen ausmacht) etwas an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieſes iſt aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weiſe hierbey auch nur wünſchen kann, und mit welchem man Urſache hat zufrieden zu ſeyn. **)

Zehn-

*) Prolegomena S. 175.

**) Prolegomena S. 181.

Zehnter Abſchnitt.

Wie iſt Methaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

§. 290.

Die Hauptfrage des dritten Hauptſtückes: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? haben wir alſo nunmehr beantwortet. Wir haben nähmlich erwieſen, daß Metaphyſik in der Naturanlage des Menſchen gegeben ſey, und ſind von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigſtens in den Folgen vorhanden iſt, zu den Gründen ihrer Möglichkeit, die insgeſammt ſubjectiv und in der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Vernunft enthalten ſind, hinaufgeſtiegen. Es hat ſich aber auch aus der Auflöſung dieſer Hauptfrage ergeben, daß der bloß natürliche Gebrauch der Anlagen unſerer Vernunft zur Metaphyſik, wenn keine Diſciplin, die nur durch wiſſenſchaftliche Kritik möglich iſt, denſelben zügelt und in Schranken hält, die Vernunft in überſteigende, theils bloß ſcheinbare, theils unter ſich gar ſtreitige dialektiſche Schlüſſe verwickele, und den Zweck der Anlage zur Metaphyſik (der darin beſteht, uns von den Feſſeln der Erfahrung ſo weit loszumachen, daß die Vernunft wenigſtens ein Feld für ſich eröfnet ſieht, was bloß Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Abſicht, um uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen, ſondern damit praktiſche Principien für ihre nothwendige Erwartung und Hof-

nung einen Raum finden) gänzlich vereitele. Wenn wir alſo bloß aus der Naturanlage zur Metaphyſik Grundſätze hernehmen wollten, ſo kann dadurch niemahls Wiſſenſchaft, ſondern nur eitele dialektiſche Kunſt entſtehen, die ſich niemahls einen dauerhaften Beyfall zu erwerben im Stande iſt. *)

§. 291.

Damit alſo Metaphyſik als Wiſſenſchaft wirklich werde, und auf Einſicht und Ueberzeugung Anſprüche machen könne, ſo muß eine Kritik der Vernunft ſelbſt den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derſelben nach den verſchiedenen Quellen (der Sinnlichkeit, dem Verſtande und der Vernunft), ferner eine vollſtändige Tafel derſelben, und die Zergliederung aller dieſer Begriffe, mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori, vermittelſt der Deduction dieſer Begriffe, die Grundſätze ihres Gebrauches, endlich auch die Gränzen deſſelben, alles aber in einem vollſtändigen Syſteme darlegen. Alſo enthält Kritik, und auch ſie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja ſogar alle Mittel der Vollziehung in ſich, wonach Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Mittel und Wege iſt ſie unmöglich. **)

§. 292.

*) Prolegomena S. 183. u. 188.
*) Prolegomena S. 189.

§. 292.

Wer daher einmahl Kritik gekoſtet hat, dem muß auf immer alles dogmatiſche Gewäſch ekeln, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil ſeine Vernunft etwas bedurfte (denn Metaphyſik iſt ein Bedürfniß für alle nachdenkende Menſchen, und man kann derſelben niemahls gänzlich entſagen), und nichts beſſeres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält ſich zur gewöhnlichen Schul-Metaphyſik gerade wie Chymie zur Alchymie, oder wie Aſtronomie zur wahrſagenden Aſtrologie. Niemand wird daher wohl leicht, wenn er die Grundſätze der Kritik durchdacht und gefaßt, und die in derſelben enthaltene untrügliche Bearbeitung der Metaphyſik kennen gelernt hat, zu jener alten und ſophiſtiſchen Scheinwiſſenſchaft, in welcher bisher Metaphyſik auf eine verkehrte und fruchtloſe Art bearbeitet worden iſt, zurückkehren. Vielmehr wird er mit einem gewiſſen Ergötzen auf eine Metaphyſik hinausſehen, die nunmehr allerdings in ſeiner Gewalt iſt, auch keiner vorbereitenden Entdekkungen mehr bedarf, und die zuerſt der Vernunft dauernde Befriedigung verſchaffen kann. Denn das iſt ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wiſſenſchaften Metaphyſik allein mit Zuverſicht rechnen kann, nähmlich, daß ſie zur Vollendung und in den beharrlichen Zuſtand gebracht werden kann, da ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den

Ge-

Gegenſtänden und deren Anſchauung (durch die ſie noch ferner eines Mehreren belehrt werden kann), ſondern in ſich ſelbſt hat, und, wenn ſie die Grundgeſetze ihres Vermögens vollſtändig und gegen alle Mißdeutung beſtimmt dargeſtellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur was ſie mit Grunde fragen könnte. Die ſichere Ausſicht auf ein ſo beſtimmtes und geſchloſſenes Wiſſen hat einen beſondern Reitz bey ſich, wenn man gleich allen Nutzen bey Seite ſetzt. Vermöge dieſer Gründe darf die Kritik aber allerdings auf den Beyfall und die Aufmerkſamkeit aller denkenden Köpfe Anſprüche machen, und durch dieſelbe muß das Nachforſchen im Gebiethe der Metaphyſik eine neue und beſſere Richtung erhalten. *)

*) Prolegomena S. 190.

Dritter Theil.

Darſtellung des Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung.

Obgleich in der Einrichtung der menſchlichen Natur manches vorhanden iſt, was die Abſichten des Dogmatismus, unſere Erkenntniſſe über das Gebieth der Erfahrung hinaus zu erweitern (oder Dinge, welche außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns exiſtiren mögen, zu beſtimmen), zu rechtfertigen ſcheint, und obgleich auch der Dogmatismus nichts unbenutzt gelaſſen hat, was ſeinen überſchwänklichen Lehren einen allgemeinen und dauerhaften Beyfall zuſichern konnte: So hat er gleichwohl nicht verhindern können, daß ſich in ſelbſtdenkenden Köpfen eine ihm ganz entgegengeſetzte Denkungsart, nähmlich die ſkeptiſche, nach der alle Syſteme der ſpeculativen Philoſophie bloße Zeit verderbende Spiele mit leeren Begriffen ſind, entwickelte, und die gleichfalls

um

um die Gunſt der allgemeinen Menſchenvernunft buhlt; ja er hat ſo gar durch ſeine Lehren zur Entwickelung dieſer Denkungsart die erſte und wichtigſte Veranlaſſung gegeben. Da wir nun jetzt zur Ausführung unſerer Hauptabſicht bey dem gegenwärtigen Werke übergehen, nähmlich die metaphyſiſchen Syſteme des Realismus und Idealismus, beſonders in Anſehung deſſen, was ſie vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſſe lehren, wodurch die wiſſenſchaftliche Metaphyſik eine ganz ſichere Grundlage erhalten haben ſoll, einer vollſtändigen Prüfung zu unterwerfen: So können wir unſer Vorhaben am füglichſten wohl damit anfangen, daß wir das Eigenthümliche der ſkeptiſchen Denkart über die Metaphyſik darſtellig machen. Denn da dieſelbe die Möglichkeit alles Wiſſens von Dingen, die außer dem Umfange des menſchlichen Bewußtſeyns exiſtiren ſollen, welches der Dogmatiker zu beſitzen vorgiebt, nicht etwa aus einem blinden Eigenſinne, oder aus einer thörichten Sucht, dem zu widerſprechen, was andere behaupten, läugnet, ſondern von ihren Vertheidigern durch Gründe der Vernunft unterſtützt wird: So iſt ſie bey der Prüfung der metaphyſiſchen Syſteme von Wichtigkeit, und kann insbeſondere dazu dienlich ſeyn, unſere Aufmerkſamkeit ganz vorzüglich auf diejenigen Puncte zu ſchärfen, wovon das Stehen und Fallen einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik, ſie ſey nun eine kosmogoniſche oder dianoiogoniſche *) abhängt.

Bey

*) S. den zweyten Theil S. 91.

Bey der Darſtellung des Eigenthümlichen der ſkepti- ſchen Denkart in der Metaphyſik, die wir jetzt vorhaben, ſind wir jedoch ganz und gar nicht geſonnen, uns lediglich an die in mehr als einer Rückſicht unvollſtändigen und unbefriedigenden Nachrichten zu halten, die von den Lehren und Abſichten derjenigen Skeptiker, welche ehemahls in Griechenland den Dogmatismus beſtritten, bis auf uns gekommen ſind. Es iſt ja ſchon oft der Fall geweſen, daß derjenige, der zuerſt einen Gedanken auf dem Wege zur Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen deſſelben weit weniger verſtand, als andere, die nach ihm dem Urſprunge und der Bedeutung deſſelben mit Sorgfalt nachforſchten. Und wenn bisher die wahre Abſicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden iſt; wenn die Vertheidiger deſſelben als unruhige Bürger im Reiche der Wiſſenſchaften gefürchtet wurden, die nur darauf ausgiengen, Unordnung und Anarchie zu erregen, ob ſie gleich nicht einmahl für ſich ſelbſt daraus einen realen Vortheil ziehen konnten; wenn man ihnen endlich zwar das Verdienſt zugeſtand, das Joch, dem der Dogmatismus die menſchliche Vernunft zu unterwerfen drohte, zerbrochen zu haben, aber zugleich auch die böſe Abſicht beylegte, alle durch weiſe Geſetze geſicherte Freyheit der menſchlichen Vernunft unmöglich zu machen, und einen Zuſtand der Unſicherheit jedes rechtmäßigen Eigenthums für dieſe Vernunft einzuführen, der eben ſo unerträglich und nachtheilig iſt,

als

als das Joch des Dogmatismus nur immer ſeyn kann: So ſind ſie unſerer Einſicht nach hieran ſelbſt Schuld geweſen. Das Prahlen der Dogmatiker nähmlich mit wiſſenſchaftlichen (noch dazu mehrentheils einander gänzlich widerſprechenden) Erkenntniſſen von Dingen, die entweder kein Object des Wiſſens ſeyn können, oder gar völlig außer der Sphäre der dem menſchlichen Geiſte möglichen Erkenntniſſe liegen, gab die erſte Veranlaſſung zur Entſtehung des Skepticismus. Anſtatt aber den in der Einrichtung des menſchlichen Erkenntnißvermögens enthaltenen Gründen des Mißlingens der dogmatiſchen Bemühungen nachzuforſchen, und die Gränzen des richtigen Gebrauches dieſes Vermögens nachzuweiſen, ließen es deſſen Anhänger faſt immer nur dabey bewenden, die Seichtigkeit der Argumente zu zeigen, worauf der Dogmatismus ſein Wiſſen gründete, und den dogmatiſchen Behauptungen andere mit eben ſo gültigen Gründen, als womit dieſe unterſtützt worden waren, verſehene Meinungen entgegenzuſetzen. Dieſem Geſchäfte gewannen ſie nun, weil es ſo gut von Statten gieng, und die Blößen des Dogmatismus ganz vorzüglich ſichtbar machte, ſo viel Geſchmack ab, daß ſie es als ihre Hauptſache betrieben, die eigentliche und höhere Abſicht, welche ſie bey dem Kampfe mit den dogmatiſchen Anmaßungen vernünftiger Weiſe haben konnten, aus den Augen verloren, und, anſtatt ihren Muth auf die Zerſtörung der dogmatiſchen Blendwerke einzuſchränken, ſich einem Uebermuthe überließen, der mit

den=

denſelben Waffen, die für den Dogmatismus zerſtörend geweſen waren, auch wohl Behauptungen angriff, die von dem ehernen Schilde der Wahrheit gedeckt werden. Hierdurch gieng zugleich ihre Beſtreitung des Dogmatismus oftmahls in ein leeres Schulgezänk über, das, weil es dabey nur auf Rechthaberey abgeſehen war, der menſchlichen Vernunft keinen dauerhaften Gewinn verſchaffen konnte.

Inzwiſchen könnte es doch auch wohl ſeyn, daß mancher Tadel, mit dem die Skeptiker Griechenlands belegt werden können, entweder in den unvollſtändigen Nachrichten die wir von ihren Lehren beſitzen, oder darin ſeinen Grund hätte, daß ſie nicht Veranlaſſung hatten, über den eigentlichen Sinn derſelben ſich allemahl beſtimmt zu erklären. Wie es aber auch hiermit beſchaffen ſeyn mag, ſo werden wir die Darſtellung der ſkeptiſchen Denkart in der theoretiſchen Philoſophie nicht ſowohl auf dasjenige ſtützen, was man gemeiniglich für das Eigenthum derſelben ausgiebt, ſondern dabey vielmehr nur auf diejenigen Gründe und Beſchaffenheiten dieſer Denkart Rückſicht nehmen, die nach unſerer Einſicht durch die Einrichtung der menſchlichen Vernunft ſelbſt gegeben und beſtimmt worden ſind. Wenn alſo der Leſer unſere Angabe der Zwecke, Fundamente und Gränzen des Skepticismus von dem Begriffe, den er ſich bisher davon gemacht hat, zu ſehr abweichend finden ſollte: So mag er lieber das, was wir unter dem Skepticismus verſtanden wiſſen wollen, für eine beſondere Denkungsart anſehen, die von uns mit einem

fal-

falſchen Nahmen belegt worden iſt, und uns nur nicht für Vertheidiger alles deſſen halten, was die ältern Skeptiker gelehrt haben ſollen.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Objecte, den Gränzen und der Quelle des Skepticismus in der Metaphyſik.

Das Eigenthümliche des Skepticismus, als einer dem Dogmatismus in der Philoſophie entgegengeſetzten Denkungsart, läßt ſich durch Hülfe des bereits von uns oben angeführten Unterſchiedes zwiſchen den **der Philoſophie eigenthümlichen** und den **zur Philoſophie gehörigen Urtheilen** *) am beſtimmteſten angeben.

Die Zweifel des Skepticismus beziehen ſich nähmlich hauptſächlich, und in wie fern er eben ein Skepticismus iſt, auf die der Philoſophie eigenthümlichen Urtheile, welche die Endabſicht dieſer Wiſſenſchaft enthalten, und über die abſoluten oder doch überſinnlichen (d. h. außer der Sphäre des Bewußtſeyns vorhandenen) Gründe des nach den Zeugniſſen unſers Bewußtſeyns bedingter Weiſe Vorhandenen etwas beſtimmen. Nach demſelben mangelt es gerade dieſen Urtheilen gänzlich an Gewißheit, und wenn ihnen dergleichen dennoch beygelegt wird, ſo iſt dieß nichts weiter, als

*) Erſter Theil S. 33.

als ein leeres Vorgeben, deſſen Grundloſigkeit ſich vollkommen einſehen und begreifen läßt.

Was hingegen die zur Philoſophie gehörigen Urtheile anbetrifft, ſo iſt die Wahrheit derſelben kein Object der dem Skepticismus eigenthümlichen Zweifel. Dieſe Urtheile drucken nähmlich entweder ſogenannte Thatſachen des Bewußtſeyns aus, oder gründen ſich auf das analytiſche Denken. Ihre Wahrheit kann daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingeſehen werden. Wenn aber ja der Skeptiker dergleichen Urtheile bezweifelt oder als falſch verwirft, ſo geſchieht es nicht um derjenigen Gründe willen, aus welchen er die Behauptung rechtfertigt, daß es keine wiſſenſchaftliche Philoſophie gebe, und deren Anerkennung gerade den Charakter des Skeptikers, als eines ſolchen, beſtimmt; ſondern weil in dieſen Urtheilen entweder etwas für ein (allgemeines oder beſonderes) Factum des Bewußtſeyns, oder für eine bloße Analyſis von Begriffen ausgegeben worden iſt, was dergleichen gar nicht iſt. Mit einem Worte alſo: Unter den zur Philoſophie gehörigen Sätzen giebt es ſehr viele, die der Skeptiker für wahr und richtig hält; und wenn er ſie als falſch verwirft (indem ſie etwa den wirklichen Dingen Eigenſchaften beylegen, die ſolchen nach dem Zeugniſſe der Erfahrung nicht zukommen), ſo geſchieht dieß nach Gründen, die ſelbſt von dem Dogmatiker, der von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wiſſen-

ſen-

ſenſchaftlichen Philoſophie aufs feſteſte überzeugt iſt, als gültig anerkannt werden können und müſſen.

Der Skepticismus in der Philoſophie unterſcheidet ſich alſo von dem Dogmatismus in derſelben hauptſächlich dadurch, daß es nach jenem, weil es nicht möglich iſt, unſer Wiſſen auf Dinge auszudehnen, die außer dem Bewußtſeyn vorhanden ſeyn ſollen, keine wiſſenſchaftliche Philoſophie geben kann, in deren Beſitze dieſer zu ſeyn vorgiebt. Aber hierdurch, daß der erſtere für unmöglich erklärt, was der letztere zu haben meint, ſtehen auch dieſe beyden über die ſpeculative Philoſophie überhaupt möglichen Denkarten in einem ſolchen Widerſpruche mit einander, daß keine Vereinigung und Ausgleichung derſelben ausfindig gemacht werden kann.

Da nun die theoretiſche Philoſophie eine Wiſſenſchaft von den oberſten Gründen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß dieſes Seyns ausmachen ſoll*): So beſteht der dieſen Theil der Philoſophie betreffende Skepticismus in der Behauptung, daß ſich von den außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns vorhandenen Gründen des Seyns der Dinge, oder unſerer Erkenntniß dieſes Seyns gar nichts wiſſen laſſe. Alle Urtheile nähmlich, welche dieſe Gründe beſtimmen, ſind eigenthümliche Urtheile der Metaphyſik, die alſo auch das alleinige Object der ſkeptiſchen Zweifel in der Metaphyſik ausmachen. Der Skeptiker läugnet alſo

*) Erſter Theil S. 51.

ſo in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie nicht dieß, daß wir Erkenntniſſe von Objecten beſitzen, daß dieſe Objecte nach unſerer Erkenntniß derſelben ſo oder ſo beſtimmt ſind, daß wir Körper im Raume, Veränderungen aber in der Zeit wahrnehmen, oder daß es eine mit mancherley Eigenſchaften verſehene Sinnenwelt giebt. Sondern er bezweifelt als Skeptiker nur das, was man von den oberſten, und überhaupt allen überſinnlichen Gründen der Dinge in der Welt und unſerer Erkenntniß derſelben auf eine die Vernunft vollkommen befriedigende Art einzuſehen vorgegeben hat.

Es wird aber nicht ganz überflüſſig ſeyn, hierbey noch beſonders zu bemerken, daß der Skeptiker nicht bloß die Wahrheit und Gewißheit derjenigen Urtheile, wodurch die **oberſten** und **letzten Gründe** des Seyns der Dinge, und unſerer Erkenntniß derſelben beſtimmt werden, ſondern überhaupt die Gewißheit **aller Urtheile** beſtreitet, in welchen etwas über ſolche Gründe des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß dieſes Seyns ausgeſagt wird, die gar nicht im Umfange unſers Bewußtſeyns ihrer Exiſtenz nach gegeben vorkommen, ſie mögen nun unbedingte Gründe ſeyn ſollen, zu welchen gar kein höherer Grund hinzugedacht werden kann, oder bedingte, die ſelbſt wieder auf höhere Gründe, von welchen ſie abhängen, bezogen werden können und müſſen. Denn wie wir in der Folge ſehen werden, ſo iſt es nicht eben die Qualität der Unbedingtheit an den Gründen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß

deſſelben, was den Skeptiker abhält, den Lehren des Dogmatismus über dieſe Gründe ſeinen Beyfall zu geben; ſondern nach den Principien, um derentwillen jener die Wahrheit und Gewißheit dieſer Lehren bezweifelt, iſt alles bloß auf ſubjective Einbildung geſtützt, was der Dogmatiker von allen überſinnlichen Urſachen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß derſelben zu wiſſen vorgiebt, es mögen nun unbedingte, oder wiederum durch höhere Urſachen bedingte Urſachen ſeyn. Ob gleich alſo nach dem idealiſtiſchen Syſteme der Vernunftkritik gar keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß von dem oberſten oder unbedingten Grunde des Seyns der Welt durch theoretiſche Vernunft möglich ſeyn ſoll; ſo iſt doch dieſes Syſtem von dem Skepticismus dadurch gänzlich verſchieden, daß es die menſchliche Erkenntniß des Seyns der Dinge aus ſolchen Gründen erklärt, die, wie wir in der Folge ſehen werden, außerhalb des Umfanges unſers Bewußtſeyns, oder der Erfahrung liegen müſſen.

"Aber dieſe Beſtimmung des eigentlichen Objectes der Zweifel des Skepticismus in der Philoſophie überhaupt und in der theoretiſchen insbeſondere — wird man vielleicht ſagen — weicht ja ſo gänzlich von der Erklärung ab, welche ſonſt die Skeptiker über das, was nach der ihnen eigenthümlichen Denkart ungewiß ſeyn ſoll, aufgeſtellt haben, daß ſie ſich gar nicht mit dieſer Erklärung vereinbaren läßt, ſondern ihr genau genommen in dem allerwichtigſten Puncte gerade zu widerſpricht. Betreffen nähmlich die Zweifel des

Skep-

Skepticismus bloß die Erkennbarkeit der Exiſtenz von Dingen, die außer dem Umfange des menſchlichen Bewußtſeyns oder außer der Erfahrung vorhanden ſeyn ſollen; ſo würde ja ſowohl nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbeſondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, als auch von allen Wiſſenſchaften nur allein die Philoſophie (weil ſonſt keine derſelben es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfange des Bewußtſeyns zu thun hat) ein Object der ſkeptiſchen Zweifel ſeyn können. Nun iſt ja aber aus der allein zuverläſſigen Quelle der Nachrichten vom Skepticismus, die wir beſitzen, nähmlich aus den Werken des **Sextus Empirikus** allgemein bekannt, daß **erſtens** die Skeptiker die Zuverläſſigkeit der Sinnen- oder Erfahrungserkenntniß gänzlich bezweifelten, daß ſogar die allgemeinen Gründe, wodurch ſie ihre uneingeſchränkte Zurückhaltung des Beyfalls vertheidigten, ganz vorzüglich, ja in den frühern Zeiten einzig und allein von der Unzuverläſſigkeit und dem Betruge der Sinnenerkenntniß hergenommen worden waren; *) und daß **zweytens** der Skepticismus

*) **Sextus** führt in ſeinen Pyrrhoniſchen Hypotypoſen L. I. Cap. XIV-XVI. ſiebenzehn beſondere *τροπȣς της σκεψεως*, oder locos communes an, deren ſich die Skeptiker bey der Beſtreitung der Gewißheit menſchlicher Erkenntniſſe bedient haben. Von dieſen ſiebenzehn locis communibus enthalten die zehn erſten, auf welche nach der Verſicherung des **Sextus** die ältern Skeptiker die Begründung ihrer Zweifel einſchränkten, die Quellen aller ſkeptiſchen Einwendungen gegen die Wahrheit der

mus es gar nicht dabey bewenden ließ, nur die Lehren der ſpeculativen (theoretiſchen oder praktiſchen) Philoſophie zu bezweifeln, ſondern daß er vielmehr, wie aus demjenigen Werke des Sextus, das der Ueberſchrift nach gegen die Mathematiker (d. i. nach der ältern Bedeutung dieſes Wortes gegen alle, welche im Beſitze irgend einer gründlichen und auf allgemeingültigen Regeln beruhenden Erkenntniß zu ſeyn vorgaben) gerichtet iſt, unläugbar erhellet, die Fundamente jeder Doctrin, ſie mochte nun auf völlige Gewißheit Anſprüche machen (wie die Geometrie, Arithmetik, Logik, Phyſik und Ethik), oder ſich nur den Werth einer auf ſichere und allgemeingeltende Regeln zurückgeführten Kunſt (wie Grammatik, Rhetorik, Aſtrologie und Muſik) zueignen, für ganz unzuverläſſig erklärte, und mithin dem menſchlichen Geiſte die Fähigkeit, in irgend einem Fache der Erkenntniſſe zur ſichern Einſicht der Wahrheit und zu einer feſten Ueberzeugung zu gelangen, durchaus abſprach." —

Nun

Erkenntniß durch die Sinne. Die ſieben übrigen allgemeinen Gründe der ſkeptiſchen Zweifel aber, die von den ſpätern Skeptikern aufgeſtellt worden ſind, beziehen ſich zugleich mit auf die Erkenntniß durch Vernunft, beſonders von der urſachlichen Verbindung der Dinge. Es iſt alſo wohl, dürfte man ſagen, ganz unläugbar daß die Wahrheit der Sinnenerkenntniß eben ſo ſehr ein Object der ſkeptiſchen Zweifel war, als die Wahrheit der Erkenntniſſe aus bloßer Vernunft.

Nun haben wir zwar bereits erinnert, daß wir gar nicht geſonnen ſind, unſere Darſtellung des Skepticismus in der Philoſophie von den Erklärungen der ältern Skeptiker über das Object, die Quelle und die Gränzen ihrer Zweifel zu entlehnen, ſondern bey dieſer Darſtellung lediglich die Angabe einer der menſchlichen Vernunft möglichen, und in derſelben gegründeten Denkart über die ſpeculative Philoſophie beabſichtigen. Folglich kann auch bey derſelben gar nichts darauf ankommen, ob ſie mit dem zuſammentrifft, was ſonſt wohl für die Denkart des Skeptikers ausgegeben worden iſt. Inzwiſchen wird es ſelbſt für unſere künftige Unterſuchungen von einigem Nutzen, und beſonders auch zur Berichtigung der falſchen Urtheile über das Ziel, worauf der Skeptikismus der Alten gerichtet war, die noch immer häufig Statt finden, dienlich ſeyn können, wenn wir jetzt angeben, wie wohl dieſer Skepticismus dazu gekommen ſeyn möge, ſeine Zweifel ſo wohl über alle ſinnliche Erkenntniſſe, als auch über alle Doctrinen, die auf bleibende und allgemeine Gültigkeit einige Anſprüche machen, auszudehnen.

Es iſt bey der Beurtheilung der Lehren des Skepticismus, den die griechiſchen Weltweiſen aufſtellten und vertheidigten, niemahls außer Acht zu laſſen, daß derſelbe in ſeinem Anfange und Fortgange immer durch dasjenige beſtimmt wurde, was die Dogmatiker zu wiſſen ſich anmaßten. Man kann daher den Sinn, die Tendenz und den wahren Inhalt der ſkeptiſchen Zweifel der Alten nur durch

eine Vergleichung derſelben mit dem Inhalte und der Beſchaffenheit der Lehren desjenigen Dogmatismus, auf welche jene ſich bezogen, gehörig einſehen; ja ohne dieſe Vergleichung müſſen uns manche Behauptungen des Skepticismus in Anſehung ihres Inhaltes ungereimt, in Anſehung ihrer Gründe hingegen ſehr ſeicht vorkommen. Nun ſind aber die Nachrichten, die von dem Skepticismus der Alten auf uns gekommen ſind, in Anſehung deſſen, was auf die Ausbildung deſſelben Einfluß gehabt hat, und beſonders in Anſehung der Beziehung ſeiner Lehren auf die beſondern Lehren der Dogmatiker höchſt unvollſtändig, und Sextus, dem wir doch allein die ſicherſten Nachrichten von dieſem Skepticismus verdanken, hatte bey ſeinem in vieler Rückſicht äußerſt ſchätzbaren Werken gar nicht die Abſicht, die Entſtehung und allmähliche Ausbildung der ſkeptiſchen Denkart, ſondern nur die Vollendung derſelben, als eines auf ſichern Principien beruhenden Ganzen, darzuſtellen.

Was jedoch die Zweifel der ältern Skeptiker an der Erkenntniß durch die Sinne anbelangt, ſo trifft es ſich glücklicher Weiſe, daß wir deſſen Sinn und Tendenz aus dem, was dazu Veranlaſſung gab, ziemlich beſtimmt ausfindig machen können. Es iſt nähmlich keinem dieſer Skeptiker jemahls eingefallen, der Erkenntniß durch die Sinne an ſich ſelbſt genommen eine ſolche Ungewißheit und Unzuverläſſigkeit beyzulegen, vermöge welcher ſie untauglich wäre, Grundlage unſers Handelns zu ſeyn. Sie geſtehen vielmehr, daß

es dergleichen Erkenntniß gebe, daß in derſelben das Daſeyn und gewiſſe Eigenſchaften für ſich beſtehender Dinge aner- kannt werden müſſen, und daß ſogar mit ihr eine feſte, un- ſerer Willkühr gar nicht unterworfene Ueberzeugung von der Richtigkeit des Inhalts derſelben in Verbindung ſtehe, nach welcher Ueberzeugung ſich jeder vernünftige Menſch im thätigen Leben zu richten habe. *) Da aber dasjenige, was wir durch die Sinne empfinden oder wahrnehmen, ſchon in den früheſten Zeiten der ſpeculativen Philoſophie, wenn auch nicht allezeit ausdrücklich für eine bloße und nur ſubjectiv vorhandene Vorſtellung, dennoch für eine Erſcheinung, der etwas davon ganz Verſchiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben wurde; und da dieſe zugleich den Objecten der ſinnlichen Empfindungen ſelbſt in der Qua- lität bloßer Erſcheinungen genommen, Uebereinſtimmung mit dem, was hinter ihnen als eigentliche Sache befindlich ſeyn ſoll, beylegten, ja die Erkenntniß durch Empfindungen ſo- gar vielmahls für eine Wiſſenſchaft des hinter der Empfin- dung verborgen liegenden Objectes ausgaben: So griffen die Skeptiker dieſe Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der ſinnlichen Erkenntniſſe an, und läugneten, daß ver- mittelſt des Objectes in der Empfindung ſich von dem mit Zuverläſſigkeit etwas erkennen laſſe, was hinter dieſem Ob- jecte als wahre und eigentliche für ſich beſtehende Sache be- findlich ſeyn ſoll. Und wenn das Object der ſinnlichen Em-

pfin-

*) Sextus Pyrrhon. Hypotyp. L. I. C. X.

findung für etwas ausgegeben wird, das in Beziehung auf eine davon verſchiedene Sache, bis auf welche ſich unſer Bewußtſeyn niemahls erſtreckt, ſtehen ſoll; ſo ſind die Zweifel der Skeptiker an der Zuverläſſigkeit der Empfindungen von großer Wichtigkeit und Gründlichkeit, ſo daß man ſich billig wundern muß, warum die Dogmatiker älterer und neuerer Zeit nicht mehr davon Veranlaſſung genommen haben, den Gründen und Folgen der Vorausſetzung, daß die Sinnlichkeit bloße Erſcheinungen von Dingen liefere, weiter nachzuforſchen. Denn geſetzt, daß bey der Sinnenerkenntniß unſerm Bewußtſeyn nur immer ein Bild und eine Erſcheinung des von dem Bilde und von der Erſcheinung verſchiedenen Dinges gegenwärtig iſt und vorſchwebt; ſo wird alles, was man für die Uebereinſtimmung des Bildes mit dem Originale, und für die Möglichkeit, dieſes aus jenem zu erkennen, nur immer anführen mag, durch Erwägung der Verſchiedenheit der Thiere in Anſehung ihrer Sinnwerkzeuge, der Verſchiedenheit der Menſchen und ihrer Sinnwerkzeuge, des Einfluſſes, den äußere Umſtände und Verhältniſſe auf die ſinnlichen Empfindungen haben, endlich auch durch die Erwägung des Uebrigen, was die Skeptiker in den zehn erſten allgemeinen Zweifelsgründen gegen die Gewißheit ſinnlicher Erkenntniſſe anführten, gänzlich umgeſtoßen und entkräftet. Die Beſtreitung der Zuverläſſigkeit der ſinnlichen Erkenntniſſe bey den ältern Skeptikern bezieht ſich alſo ganz und gar auf die Wiſſenſchaft von Dingen außer aller Erfahrung,

rung, in deren Beſitze die Dogmatiker durch Hülfe der ſinnlichen Empfindungen zu ſeyn vorgaben.

Daß aber für die Skeptiker Griechenlands nicht allein die Wahrheit der Dogmen der ſpeculativen Philoſophie, ſondern auch der Lehrſätze aller Doctrinen, die auf Gültigkeit für jeden menſchlichen Verſtand Anſprüche machen, ein Gegenſtand des Zweifels war, zeugt allerdings von einer Unbekanntſchaft derſelben mit den wahren Quellen ihrer Zweifel, denn ſonſt würden ſie ſolche wohl nicht ſo weit ausgedehnt haben. Wenn man inzwiſchen bedenkt, daß in den damahligen Zeiten die Philoſophie von den übrigen Wiſſenſchaften noch nicht ſo genau unterſchieden wurde, als heut zu Tage, daß man die beſondern Quellen der Erkenntniſſe jeder Wiſſenſchafft und die Grade der in derſelben möglichen und zu beabſichtigenden Ueberzeugung faſt noch gar nicht unterſucht hatte, daß endlich viele Doctrinen, die jetzt aller vernünftigen Zweifelſucht Trotz biethen, wie z. B. Phyſik und Aſtromomie, damahls nur noch ein Inbegriff unerweisbarer Meinungen und grundloſer Hypotheſen waren: So wird man es wohl verzeihlich finden, daß diejenigen, welche zuerſt die Frage: Was wohl der Menſch wiſſen könne? unterſuchten, indem ſie dabey auf die Beſchaffenheit deſſen, was zu ihrer Zeit für Wiſſenſchaft ausgegeben wurde, vorzüglich Rückſicht nahmen, oftmahls die Gränzen der unſerer Vernunft angemeſſenen Zweifel überſchritten. Inzwiſchen wird man doch auch, wenn

man

nur auf die Beſchaffenheit der Zweifel, welche von ihnen gegen die Gültigkeit der von der Philoſophie verſchiedenen Wiſſenſchaften aufgeſtellt wurden, achten will, balde finden, daß ſie hierbey immer ſo wahl beſtimmte Gränzen, als auch beſondere Quellen ihrer Zweifel vorausſetzten, und nach dieſer Vorausſetzung verfuhren, ob ſie gleich niemahls weder jene noch auch dieſe ſich recht deutlich vorgeſtellt hatten. So enthalten z. B. die Zweifel, die Sextus in den Büchern gegen die Logiker aufſtellt, nicht etwa einen Beweis der Ungültigkeit der Logik und ihrer Regeln an ſich genommen, ſondern vorzüglich nur die Behauptung der Unmöglichkeit, den Erforderniſſen zum vollſtändigen Beweiſe irgend eines Satzes, wie ſolche in der Logik beſtimmt werden, Genüge zu thun. Eben ſo geben auch die Einwendungen der Skeptiker gegen die Phyſiker beym Sextus zu erkennen, daß jene die wahre Quelle aller Einwendungen gegen das, was die Sinne lehren, nähmlich den von aller Erfahrung abgeſonderten und bloß mit allgemeinen Begriffen ſich beſchäftigenden Verſtand, in der Anwendung ſehr wohl kannten, nur aber ihn eben nicht als das Magazin der Waffen, womit ſie die Lehren des Dogmatismus ſo ſiegreich beſtritten, oder aus dem ſie die den beſondern dogmatiſchen Vernünfteleyen entgegengeſetzten und dieſen an Gründlichkeit nichts nachgebenden Meinungen hergenommen hatten, deutlich dachten.

Was nun die Quelle der ſkeptiſchen Zweifel anbetrifft; ſo iſt dieſelbe einzig und allein in Gründen enthalten, welche in der allgemeinen Menſchenvernunft befindlich ſind, und denen dieſe Vernunft, ſo bald ſie ſolche deutlich vernommen hat, ihren Beyfall ſchlechterdings nicht verſagen kann.

Man verkennt daher die Natur des wahren und philoſophiſchen Skepticismus gänzlich, wenn man ihn für das Product einer ſeltenen, nur einigen Menſchen beywohnenden Neigung und Fähigkeit, die Dinge in der Welt von einer Seite zu betrachten, von welcher ſie von den übrigen Menſchen gewöhnlich nicht betrachtet werden, anſieht.

Der Skepticismus rührt ferner auch nicht etwa aus dem Entſchluſſe her, der, nachdem man zwiſchen entgegengeſetzten gleich ſcheinbaren Meinungen über die Beſchaffenheiten der Dinge in der Welt lange genug hin und her gewankt hat, dieſes Hin- und Herwanken gleichſam auf immer fixiren und zur bleibenden Regel der Urtheile der Vernunft machen will. Zwar hat allerdings wohl der Widerſtreit, in welchem die Lehren der dogmatiſchen Weisheit mit einander ſtehen, immer die erſte Veranlaſſung zur Entſtehung des Skepticismus gegeben. Aber die Ueberzeugungskraft muß ſchon aufgehört haben ein Ball zu ſeyn, den dieſe Lehren hin und hertreiben, und man muß der Quelle jenes Widerſtreites bereits auf die Spur gekommen ſeyn, wenn der wahre Skepticismus im Gemüthe Wurzel gefaßt haben ſoll.

Eben

Eben ſo wenig will auch dieſer Skepticismus für eine bloß individuelle Denkart gehalten ſeyn, die auf gar keine Allgemeingültigkeit für die Vernunft jedes Menſchen Anſprüche machte, oder ſich überall ſelbſt genug wäre, und daher des einzig ſichern Probierſteines der Wahrheit unſerer Urtheile, nähmlich der Beyſtimmung des Verſtandes anderer Menſchen, nicht bedürfte. Denn ſollte er eine bloß ſubjective Denkart des Individuums ſeyn, das ſich dazu bekennt; ſo wäre es ja ungereimt, daß er ſich andern Menſchen durch Rede und Schrift mittheilte, und würde ſich vielmehr in ſich ſelbſt verſchließen, und, was er als wahr annimmt, für ſich behalten müſſen. Daß er aber ſeine Einſichten und Ueberzeugung nicht immer als unentbehrlich zu den höchſten Zwecken der Menſchheit für alle Menſchen ankündigt, wie die Dogmatiker ſelbſt in Anſehung ihrer thörichſten Einfälle gethan haben; daß er ferner bey der Mittheilung dieſer Ueberzeugung nicht den blinden, auf Secten-Macherey ausgehenden Eifer beweiſt, den man ſo oft als den Geſellſchafter des Dogmatismus antrifft; daß er endlich nicht ſo, wie dieſer mehrentheils thut, mit Verachtung oder Zorn diejenigen betrachtet, die von ihm abweichend denken: Das rührt nicht daraus, daß er ſeinen eigenen Ueberzeugungen nicht recht trauete, ſondern aus ganz andern Gründen her. Der Inhalt der ſkeptiſchen Lehren iſt nähmlich gar nicht von der Art, daß er der Phantaſie Nahrung geben, oder Affecten und Leidenſchaften,

be-

beſonders den Stolz auf den Beſitz ſeltener Einſichten erregen könnte. Auch weiß der Skeptiker ſehr wohl, daß die ſpeculativen Meinungen des Dogmatismus ſelten in wahre, auf das Handeln Einfluß habende Ueberzeugungen übergegangen ſind, und daß, wenn ſie wirklich vermöge ihres Inhaltes der Erreichung der Zwecke der Menſchheit Abbruch thun ſollten, die Natur, welche überall, wo Gifte entſtehen, auch ein Gegengift bereitet, ſchon eine Veranſtaltung in der Einrichtung des Menſchen getroffen hat, vermöge der ſie ſehr unwirkſam, und dadurch unſchädlich werden. Es iſt alſo kein Grund vorhanden, warum der erſtere über die Irrthümer des letztern ſich ereifern, und in der Beſtreitung dieſer Irrthümer eine andere Sprache, als welche die nüchterne, auf bleibende Ueberzeugung ausgehende Vernunft eingiebt, führen ſollte.

Endlich muß man auch den Skepticismus, als philoſophiſche Denkart betrachtet, nicht mit dem Zuſtande verwechſeln, während deſſen dem Menſchen dasjenige gänzlich ungewiß vorkommt, was ihm ſonſt mit der größten Deutlichkeit einleuchtete. Dieſer Zuſtand, der oft aus körperlichen Urſachen herrührt, und ſich beſonders bey ängſtlichen Gemüthern einfindet, wenn ſie das, was für ſie in der menſchlichen Ueberzeugung heilig und ehrwürdig iſt, auf ein einziges Princip gegründet haben, mit dem ſie alſo die ganze Norm ihres Glaubens und Handelns zu verlieren befürchten, iſt mehrentheils vorübergehend. Der Skep

ticis=

ticismus iſt hingegen eine fortdauernde, von keinen äußern Urſachen herrührende Ueberzeugung, und entſpringt nicht aus einer Schwächung und Zerrüttung des Bewußtſeyns, ſondern aus einem Gebrauche der ihrer eigenen Geſetze und Einrichtung ſich bewußten Vernunft bey denjenigen Fragen, welche den Inhalt der ſpeculativen Philoſophie ausmachen.

Weil aber der Skeptiker ſeine Zweifel an der Wahrheit der überſchwänklichen Lehren des Dogmatismus auf deutlich eingeſehene und zur Ueberzeugung zureichende Gründe ſtützt; ſo kann er auch dieſe Zweifel nicht abermahls bezweifeln, oder aus dem Bewußtſeyn derſelben ſelbſt wider alle Ueberzeugung von deren Gültigkeit aufheben. Daß dem, was der Dogmatiker (als ſolcher) zu wiſſen ſich ſchmeichelt, Gewißheit mangele (d. h. daß bey den Sätzen der Dogmatiker, die auf das objective Seyn von Dingen außer aller Erfahrung Beziehung haben ſollen, kein Grund Statt finde, der die Vernunft beſtimme, dergleichen Beziehung anzunehmen und für gewiß zu halten), davon iſt vielmehr jener ſo vollkommen überzeugt, als wie ein Menſch nur immer von etwas überzeugt ſeyn kann. Aber die Ueberzeugung des Skeptikers von der Gültigkeit ſeiner Zweifel iſt keine vermeſſene, zugleich die Zukunft anticipirende Ueberzeugung. Der Zuſtand unſers Gemüthes nähmlich, den wir Ueberzeugung nennen, kann vernünftiger Weiſe und ſeiner Natur nach eigentlich nur auf den Augenblick einge-

ſchränkt

ſchränkt ſeyn, in welchem er Statt findet. In demſelben vernimmt die Vernunft nur, wie ſie eben von den Gründen, die ihn hervorbringen, afficirt wird. Ob dieſe Gründe bey einer erweiterten und veränderten Einſicht denſelben Effect beweiſen werden, dafür kann ſie keinen ſichern Bürgen ausfindig machen. Denn in dem allerfeſteſten Fürwahrhalten, das ſich nur immer denken läßt, iſt doch weiter nichts enthalten, als das Bewußtſeyn, daß bey dieſem Fürwahrhalten alle Einſicht von Gründen, die ihm Abbruch thun und daſſelbe einſchränken könnten, mangele. Daß dergleichen Einſicht auch in aller Zukunft immer fehlen werde, kann darin ſchon deßwegen unmöglich enthalten ſeyn, weil das Gegenwärtige nicht auch zugleich das Zukünftige in ſich ſchließt. Wenn aber eine Erkenntniß, indem wir ſie beſitzen, als gewiß befunden, und durch keine uns bekannten Gründe wankend gemacht wird; ſo ſchließen wir, daß ſie auch wohl jederzeit von einer feſten Ueberzeugung begleitet ſeyn werde, welcher Schluß jedoch auf Datis der Wahrſcheinlichkeit beruhet, und auch nur wahrſcheinliche Einſicht hervorbringen kann. In dieſem Puncte hat es mit der Gewißheit, ſie betreffe einen Gegenſtand, welcher es auch ſey, immer dieſelbe Bewandniß, und ſelbſt der Mathematiker kann davon nichts wiſſen, ob ſeine Vernunft künftig durch die Gründe der Sätze ſeiner Wiſſenſchaft eben ſo zum Fürwahrhalten werde beſtimmt werden, als wie es eben gegenwärtig der Fall iſt. Auf dieſe Beſchaffenheit

der

der menſchlichen Ueberzeugung von etwas nimmt freylich der Dogmatiker gemeiniglich gar keine Rückſicht, und taub gegen alle Warnungen vor der Vorausſetzung der unverbeſſerlichen Richtigkeit menſchlicher Einſichten, welche Warnungen beſonders die Geſchichte der philoſophiſchen Speculationen im reichen Maße enthält, kündigt er die künftige allgemeine und unveränderliche Gültigkeit ſeiner Lehren in einem Tone an, der nicht anders ſeyn könnte, wenn er dieſe Lehren aus dem Munde einer allwiſſenden, und Wahrheiten für die Ewigkeit feſtſetzenden Gottheit vernommen hätte. Der Skeptiker hingegen, der Natur und Einſchränkung der menſchlichen Ueberzeugung eingedenk, trägt ſeine Lehren und ſein Fürwahrhalten als etwas vor, das er nur kennt, wie es in den bisherigen Zuſtänden ſeines Bewußtſeyns beſchaffen geweſen iſt, und wird auf die Frage: Ob er wohl ſeine Zweifel für etwas zu aller Zeit für ihn Gültiges halte? zur Antwort geben, daß er allerdings nicht wiſſen könne, ob ſie künftig und bey veränderter Einſicht noch dieſelbe Gewalt über ſeine Ueberzeugungskraft ausüben werden, welche ſie bisher darüber ausgeübt haben; daß er aber jetzt nichts kenne, warum er in die Gründe derſelben ein Mißtrauen ſetzen ſollte. *)

Aus

*) Aus den Nachrichten, die wir von den Skeptikern Griechenlands beſitzen, iſt es allerdings nicht von ſelbſt völlig klar, ob und in wie fern ſie den Inhalt und die Gründe ihrer

Aus dem bisher Geſagten läßt ſich übrigens auch leicht beſtimmen, ob nach dem Skepticismus eine wiſſen-

ſchaft-

ihrer Zweifel an den Lehren der Dogmatiker für etwas, das wiederum bezweifelt werden könne und müſſe, gehalten haben. Gemeiniglich hat man ſich bey der Behauptung, daß nach dem Skepticismus der Alten die Gültigkeit der ſkeptiſchen Zweifel an der Wahrheit der dogmatiſchen Lehren ebenfalls wieder Zweifeln ausgeſetzt ſey, auf das ſiebente Kapitel des erſten Buches der Pyrrhoniſchen Hypotypoſen vom Sextus berufen, nach welchem die gewöhnlichen Formeln, wodurch die Skeptiker den Mangel ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit der dogmatiſchen Lehren ausdruckten (z. B. Alles iſt falſch; Nichts iſt wahr; Keines iſt wahrer), ſo ſollen verſtanden werden müſſen, daß ſie ſich ſelbſt wieder aufheben, und dadurch ſchlechterdings gar nichts als zuverläſſig beſtimmt wird. Allein wenn man den Inhalt dieſes Kapitels im Ganzen genommen, und beſonders den Schluß deſſelben erwägt, in welchem geſagt wird (was auch Sextus mehrmals wiederhohlt und einſchärft z. B. Pyrrhon. Hypot. L. I. C. XXXIII.), daß der Skeptiker durch die Formeln, wodurch er ſeine Zweifel anzeigt, lediglich ſeinen jedesmahligen innern Gemüthszuſtand angeben wolle, in welchen er ſich durch die dogmatiſchen Lehren und deren Gründe verſetzt fühlt: So ſieht man leicht ein, daß Sextus wohl nur hat lehren wollen: Der Skeptiker beſtimme über die Beſchaffenheit der transſcendentalen Dinge, die der Dogmatiker zu kennen vorgiebt, gar nichts, weder daß ſie das objectiv wirklich ſeyen, wofür ſolche der Dogmatiker ausgiebt, noch auch daß ſie es nicht ſeyen, und dogmatiſire alſo über dieſe Dinge weder auf eine poſitive, noch auch negative Art. Ueberhaupt genommen muß man bey der Beſtimmung deſſen, was nach den ältern Skeptikern ungewiß ſeyn ſoll, ſorgfältig auf ihre Eintheilung der Dinge in erkennbare (προδηλα) und nicht erkennbare (αδηλα) achten, und was von ihnen in die zweyte dieſer Claſſen geſetzt worden ſey, nicht aus den allgemeinen Angaben deſſen, was nach denſelben unge-

ſchaftliche Philoſophie ganz und gar unmöglich, oder ob nach demſelben bloß dieſes gewiß ſey, daß nur bisher der-

glei-

gewiß ſeyn ſoll (die oft ſehr zweydeutig und unbeſtimmt ſind), ſondern aus dem ganzen Inbegriffe ihrer Einwendungen gegen die Lehren der Dogmatiker kennen zu lernen ſuchen. — Allerdings ſcheint es aber eine Maxime und Behauptung des Arceſilaus und Karneades geweſen zu ſeyn, daß nicht nur alles, was die Dogmatiker von überſchwänklichen Dingen lehrten, ſondern auch ſelbſt dieſes, daß alles ungewiß ſey, wieder für ungewiß erklärt werden müſſe, daher auch Sextus (Pyrrhon. Hypot. L. I. C. XXXIII.) die Lehre des Arceſilaus vom Skepticismus unterſchieden wiſſen will. Durch dieſe Lehre wird nun freylich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geſchäfte gemacht, weil es ſich ſelbſt wieder aufhebt und vernichtet, und die Vernunft dabey gar nichts mehr vernimmt. Es iſt aber neuerlich ſchon von mehreren (beſonders vom Herrn Dr. Stäudlin im erſten Bande ſeiner Geſchichte des Skepticismus, S. 306.) bemerkt worden, daß der Geiſt, der die mittlere und neuere Akademie belebte, von dem Geiſte, der die Skeptiker in ihren Unterſuchungen leitete, gänzlich verſchieden geweſen ſey. Die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter als ſophiſtiſche Schwätzer, die lediglich auf Trugſchlüſſe und Blendwerke ausgiengen, und die Philoſophie, ſo wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damahls geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nähmlich durch die Kunſt andere zu bereden, zu glänzen und Aufſehen zu erregen, benutzten, und für die Erforſchung der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen gar keinen Sinn hatten. Inzwiſchen liegt doch in dem ungereimten Vorgeben, daß die Ungewißheit ſelbſt wieder ungewiß ſey, unter einer gewiſſen Vorausſetzung, mehr Conſequenz, als mancher wohl glauben möchte. Nimmt man nähmlich an, daß alles Erkennen, und auch das Erkennen der innern Gemüthszuſtände lediglich auch ein durch Vorſtellungen vermitteltes Erkennen ſey, wie unſere

gleichen Philoſophie noch nicht zu Stande gebracht worden iſt, ſo daß immer noch einige, wenn gleich ſehr ſchwache Hoffnung übrig bliebe, es könne doch wohl vielleicht künftig einmahl den ſpeculativen Philoſophen mit der Aufſtellung eines Syſtemes der Philoſophie beſſer gelingen, als es ihnen bisher gelungen iſt. Wenn man nähmlich, wird der Skeptiker auf die Frage: Ob wiſſenſchaftliche Philoſophie ſchlechterdings unmöglich ſey? antworten, ſowohl den eigentlichen Zweck dieſer Philoſophie, als auch die Bedingungen betrachtet, unter welchen dieſer Zweck allein erreicht werden kann, und zugleich die Fähigkeit des menſchlichen Gemüthes, zu einer realen und ſichern Erkenntniß von Dingen zu gelangen, in Erwägung zieht; ſo läßt ſich gar nicht einſehen, wie es jemahls (wenn anders ſich die Einrichtung des

ſere neuern Metaphyſiker annehmen: So kann niemand ſagen: Ich weiß, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifele; ſondern es muß heißen: Ich ſtelle es mir bloß vor, und denke nur, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifele. Da nun die Vorſtellung die vorgeſtellte Sache, oder der Gedanke das Gedachte nicht ſelbſt iſt; ſo findet bey jener Vorausſetzung ſchlechterdings gar keine Gewißheit in Anſehung der Ueberzeugung und des Zweifelns, als objectiv wirklicher Gemüthszuſtände, Statt. Glauben läßt ſich alsdann das aber auch nicht, daß man überzeugt ſey oder zweifele, denn die Gründe, die das Glauben bewirken, ſind überall unmöglich, wenn es gar nichts unmittelbar Gewiſſes giebt. Folglich vernichtet die Vorausſetzung, daß alles Erkennen ein mittelbares ſey, wenn man anders ihr gemäß urtheilt und conſequent verfährt, alle Ueberzeugung und allen Zweifel, und macht die Ungewißheit ſelbſt wieder zu etwas Ungewiſſen.

des menſchlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, was wohl kein Vernünftiger erwarten, und worauf er alſo auch nicht die Hoffnung der Möglichkeit einer Wiſſenſchaft gründen wird) möglich ſeyn ſoll, eine Wiſſenſchaft der abſoluten und überſinnlichen Gründe des nach den Zeugniſſen unſers Bewußtſeyns Vorhandenen aufzuſtellen, und der Vernunft in Anſehung ſolcher Dinge, die lediglich gedacht werden können, die Ueberzeugung und Gewißheit beyzubringen, daß ſie auch etwas objectiv Wirkliches ſeyen. Ob alſo gleich jeder Menſch eigentlich nur immer die jedesmahl vorhandenen Beſtimmungen ſeiner Ueberzeugung mit Sicherheit kennt; ſo würde es doch thöricht ſeyn, wenn man im geringſten die Hofnung nähren wollte, daß die Erreichung der Hauptzwecke einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie künftig einmahl, und wenn ſie etwa auf einem bisher noch gar nicht verſuchten Wege verfolgt würden, wohl beſſer gelingen werde, als ſolche bisher gelungen iſt.

Zweyter Abſchnitt.

Von den allgemeinen Gründen des Skepticismus. — Unmöglichkeit einer Erklärung des Urſprunges menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen.

Da dasjenige, was der Skeptiker von der Unmöglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie behauptet, ſich nicht ſogleich von ſelbſt verſteht, und auch dem widerſpricht, was

der

der Dogmatiſmus lehrt; ſo muß er es mit Gründen, die eine Ueberzeugung hervorbringen, belegen, und kann nur vermöge dieſer Gründe auf den Beyfall der Vernunft Anſprüche machen.

Die Gründe nun, worauf der Skepticismus die ihm eigenthümliche Behauptung über die Philoſophie ſtützt, ſind theils allgemeine, theils beſondere. Jene betreffen das Vorgeben des Dogmatikers überhaupt, daß er im Beſitze einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie, und wenigſtens der Fundamente zu derſelben ſey, oder gehen die Bedingungen an, unter welchen dergleichen Philoſophie möglich iſt. Dieſe hingegen ſind aus dem Inhalte der verſchiedenen Syſteme der Philoſophie hergenommene Beweiſe, daß dasjenige, was bisher für wiſſenſchaftliche Philoſophie ausgegeben worden iſt, dergleichen ganz und gar nicht ſey. Die allgemeinen Gründe des Skepticismus beabſichtigen die Ueberzeugung daß in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen, ſo weit wir deſſen Einrichtung mit Zuverläſſigkeit kennen, die Bedingungen gar nicht Statt finden, unter denen allein die Aufſtellung einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie möglich ſeyn kann. Die beſondern Gründe des Skepticismus aber werden aus der fehlerhaften Beſchaffenheit der einzelnen philoſophiſchen Syſteme hergenommen, und enthalten ausführliche Beweiſe, daß dieſe Syſteme ſich entweder auf bittweiſe angenommene oder offenbar falſche Principien ſtützen, ferner mancherley Widerſprüche enthalten, desgleichen Lehren für unzweifel-

haft ausgeben, deren Gegentheil eben ſo ſtrenge dargethan werden kann, als ſie ſelbſt erwieſen worden ſind, und endlich die Vernunft in Anſehung deſſen, worüber ſie durch die wiſſenſchaftliche Philoſophie belehrt ſeyn will, gänzlich unbefriedigt laſſen.

Indem nun der Skeptiker die allgemeinen Gründe ſeiner Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie andern Menſchen mittheilt, muß er ſich dabey der in Worte eingekleideten Urtheile bedienen. Die Gültigkeit dieſer Urtheile beruhet aber nicht darauf, daß ſie die ſo genannte apodiktiſche Gewißheit bey ſich führen; ſondern es iſt dazu, um die ſkeptiſche Denkart zu begründen und zu rechtfertigen, genug, daß dasjenige, was durch dieſelben darſtellig gemacht wird, wenn es von der Vernunft vernommen und aufgefaßt worden iſt, Ueberzeugung in ſich ſchließe. Und da alle Sätze, worin der Skeptiker die Gründe ſeiner Zweifel an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus aufſtellt, nichts von dem betreffen, was außer dem Umfange des menſchlichen Bewußtſeyns befindlich ſeyn ſoll, ſondern ſich lediglich auf die Bedingungen beziehen, an welche das Fürwahrhalten und die Erkenntniß objectiv wirklicher Dinge gebunden iſt, mithin bloß dasjenige angehen, was ſelbſt zu den Zuſtänden unſers Gemüthes gehört; ſo kann auch deren Wahrheit durch Vergleichung ihres Inhaltes mit der dadurch ausgedruckten Sache auf eine einleuchtende und zur Ueberzeugung hinreichende Art erkannt werden.

Uebri-

Uebrigens ſetzt der Skeptiker bey ſeinem Streite mit dem Dogmatiker, wie ſich ſchon von ſelbſt verſteht, immer voraus, daß dieſer in ſeiner wiſſenſchaftlichen Philoſophie nicht eine Verbindung von Begriffen aufſtellen wolle, bey welcher es gar nicht um Wahrheit zu thun ſeyn ſoll. Denn im Falle der letztere bey den Sätzen ſeines Syſtemes auf keine Wahrheit (d. i. Uebereinſtimmung mit einem von dem Denken verſchiedenen Objecte deſſelben) Anſprüche machte; ſo müßte man ihn, da über die Wahrheit von Träumen und Dichtungen vernünftiger Weiſe nicht geſtritten werden kann, ſeinen Einbildungen ungeſtört überlaſſen.

Jetzt laßt uns zur Angabe und Erörterung der allgemeinen Gründe des Skepticismus übergehen.

Erſter Grund.

In wie fern die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, bedarf ſie unbedingt wahrer Grundſätze. Dergleichen Grundſätze ſind aber unmöglich.

Erläuterung.

Die ſpeculativen Philoſophen, die aus bloßen Begriffen die Einſicht von der Exiſtenz überſinnlicher Dinge ſchöpfen zu können glauben, berufen ſich bey ihren Lehren alle Augenblicke auf unmittelbar, oder unbedingt, und ſchlechthin wahre (apodiktiſche) Grundſätze; haben ſich aber ſelten

die

die Mühe genommen, über die Möglichkeit ſolcher Grundſätze nachzudenken, denn ſonſt würden ſie nicht im Beſitze derſelben zu ſeyn vorgeben.

Es giebt zwar Sätze genug, die jedermann als wahr gelten läßt, ſo bald er ſie hört und verſteht, weil er ſich dabey deſſen als in einer Wahrnehmung gegeben bewußt iſt, worauf ſich die Sätze beziehen, und worüber in denſelben geurtheilt wird. Allein dergleichen Sätze beſitzen keine unmittelbare und abſolute, ſondern nur eine durch ihr Zuſammentreffen mit den Thatſachen des Bewußtſeyns, welche dadurch ausgedruckt werden, bedingte und vermittelte Wahrheit, der eben ſo wenig Unveränderlichkeit und völlige Untrüglichkeit beygelegt werden kann, als der Anſchauung des Objectes, worauf ſie ſich beziehen. Ein abſolut, bloß durch ſich ſelbſt wahrer und apodiktiſcher Satz kann vielmehr nur ein ſolcher ſeyn, in dem lediglich ſchon Kraft deſſen, was in ihm liegt, und dadurch, daß er ein beſtimmter Satz von dem und dem Inhalte iſt, eine nothwendige Uebereinſtimmung deſſelben mit etwas von ihm Verſchiedenen gegeben iſt, oder welcher gar nicht im Bewußtſeyn Statt finden kann, ohne daß ihm zugleich Beziehung auf eine von der Operation des Denkens, worin er beſteht, verſchiedene Sache, und Uebereinſtimmung mit dieſer Sache beygelegt wird.

Nun beſteht jeder Satz aus einer Verbindung von Vorſtellungen und Begriffen. Aber es iſt weder in der Verbindung,

dung, noch auch in den Begriffen irgend eines Satzes eine Uebereinſtimmung des Satzes mit dem dadurch Gedachten als nothwendig gegeben. Nicht in der Verbindung (in der Copula). Denn dieſe iſt nichts Anders, als das Verhältniß des Prädicates zum Subjecte im Verſtande, und hat ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verſtandes. In den Begriffen des Subjectes und Prädicates aber auch nicht. Kein einziger Begriff iſt nähmlich bloß für ſich und durch ſich, ſondern nur durch das, worauf er ſich bezieht, oder was er bedeutet, und das außer ihm befindlich ſeyn muß, wahr oder falſch. Ob einem Begriffe irgend ein Object entſpreche, oder ob etwas außer dem Denken deſſelben da ſey, worauf er in Beziehung ſtehe, kann nie aus dem Begriffe, allein betrachtet, abgenommen werden, weil er nichts Identiſches mit dem außer ihm vorhandenen Objecte ausmacht. Mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verſtande iſt nur deſſen Möglichkeit, d. h. daß er ſich nicht widerſpricht, nicht aber auch dieß, daß er auf etwas von ihm Verſchiedenes Beziehung hat, gegeben; und will man dieſes nicht einräumen, wohlan ſo muß man auch geſtehen, daß jeder Begriff, ſo bald er nur frey vom Widerſpruche iſt, wahr ſey, daß ſich nichts erdenken laſſe, und daß niemand an der Wahrheit deſſen, was er denkt, jemahls zweifeln könne, welches wohl kein Vernünftiger wird behaupten wollen.

Da

Da nun in keinem der Beſtandtheile eines Satzes eine nothwendige Beziehung auf etwas außer dem Verſtande Befindliches unmittelbar gegeben iſt, ſo kann auch dergleichen Beziehung nicht durch den ganzen Satz ſelbſt unmittelbar gegeben ſeyn. Folglich iſt auch ein unmittelbar und unbedingt wahrer, oder ein ſogenannter apodiktiſch gewiſſer Satz unmöglich, und der Begriff davon enthält, wenn man deſſen Inhalt zergliedert, nichts als Widerſpruch, der alles Denken hemmt, und ganz und gar unmöglich macht. Jeder Satz kann vielmehr nur um eines von ihm verſchiedenen Grundes willen für wahr gehalten werden.

Um aber dieſe Einſicht von der Unmöglichkeit unbedingt wahrer Grundſätze ja nicht zur Ueberzeugung kommen zu laſſen, bey welcher man freylich auf alle Prahlerey mit apodiktiſcher Gewißheit Verzicht thun müßte, berufet man ſich gemeiniglich auf die analytiſchen oder identiſchen Urtheile, deren Gültigkeit doch kein Vernünftiger bezweifeln könne. Nun hat auch noch eben niemand die Nothwendigkeit der Verbindung des Prädicates mit dem Subjecte in einem wirklich analytiſchen Urtheile in Zweifel gezogen, und durch das vorher Geſagte iſt ſie nicht im geringſten beſtritten worden. Aber dieſe Nothwendigkeit enthält ja keine Beziehung des Satzes auf etwas außer dem Verſtandesvermögen Befindliches, und kann dergleichen gar nicht enthalten. Iſt alſo nur der Begriff des Subjectes in einem analytiſchen Urtheile wahr, ſo iſt auch das Urtheil ſelbſt unzweifelhaft gewiß.

Das

Das iſt ja aber die hierbey hauptſächlich in Unterſuchung kommende Frage: Ob einem Begriffe für ſich genommen und unmittelbarer Weiſe Beziehung auf ein außer dem Denken befindliches Object zukomme? Iſt dieß unmöglich und der Natur eines Begriffes zuwider, wie man einräumen muß, wenn man das Denken einer Sache nicht für etwas Identiſches mit der Sache ſelbſt ausgeben will; ſo iſt es auch unmöglich, daß analytiſche Urtheile in Anſehung ihrer Beziehung auf etwas außer dem Verſtande apodiktiſche Gewißheit haben oder unmittelbar wahr ſeyn ſollten. Denn daß man den Begriff des Subjectes im analytiſchen Urtheile aus andern und von ihm verſchiedenen Datis ſchon als wahr kennt, und eben deßwegen von der Wahrheit des Urtheils ſogleich überzeugt iſt, als man es nur vernimmt, das macht noch lange nicht, daß das Urtheil bloß durch ſich ſelbſt oder unmittelbar wahr ſey.

Sind nun überhaupt genommen keine unbedingt wahren und apodiktiſchen Grundſätze möglich, ſo ſind dergleichen auch in der Philoſophie unmöglich, und alsdann muß ſie auf die Würde einer vollendeten Wiſſenſchaft Verzicht thun; denn mit der Gewißheit der Grundſätze fällt auch die Gewißheit aller aus denſelben gezogenen Folgerungen weg. Es iſt wirklich nichts weiter, als bloßer Flitterſtaat, womit ſich der Dogmatiker ausſchmückt, wenn er ſich mit Schlußketten behängt. Denn dieſe Schlußketten ſind nur eine

eine fortgeſetzte Entwickelung des Inhaltes der oberſten Grundſätze, wovon ſie anfangen, und können, wenn ſie anders logiſch richtig ſind, nichts weiter enthalten, als was in ihren oberſten Principien ſchon gegeben iſt. Fehlt es alſo dieſen Principien an apodiktiſcher Gewißheit, ſo kann auch ſolche nicht der daran geknüpften Schlußreihe, und wenn ſie ins Unermeßliche verlängert würde, zukommen.

Das bisher Geſagte kann ſich der Leſer am beſten durch Erwägung des ontologiſchen Arguments für das Daſeyn Gottes faßlich machen. Iſt nähmlich jemahls ein blendender Verſuch gewagt worden, das Reich der objectiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieſer in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus bloßen Begriffen verfertigten Brücke überzuſchreiten, ſo iſt es in der Ontotheologie geſchehen. Gleichwohl iſt neuerlich die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welche man darin treibt, völlig aufgedeckt worden. Denn obgleich niemand die Richtigkeit des Satzes: Gott iſt das vollkommenſte Weſen; als einer bloßen Verbindung von identiſchen Begriffen im Verſtande beſtreitet; ſo kann doch aus dieſer Verbindung, wenn man anders nicht den Begriff von Gott ſelbſt, und das, was in dieſem Begriffe als denkbares Merkmahl deſſelben liegt, in ein objectiv exiſtirendes Weſen verwandeln, oder den bloßen Begriff von Gott für die Gottheit ſelbſt ausgeben will,

nim-

nimmermehr dieſes abgeleitet werden, daß ein unſerm Begriffe von Gott entſprechendes Weſen auch außer dieſem Begriffe und verſchieden von ihm da ſey.

Und nunmehr läßt ſich auch das Vorgeben des Dogmatikers, daß etwas, weil es ſo oder ſo gedacht werden muß, auch eben ſo wirklich ſey, oder daß die Nothwendigkeit des Denkens ein unfehlbares Zeichen der Wahrheit des Gedankens ſey, leicht beurtheilen und ſeinem wahren Werthe nach beſtimmen. Darüber nähmlich, daß unſer Verſtand in der Verbindung ſeiner Begriffe an unabänderliche Geſetze gebunden ſey, und daß manche Verbindung der Begriffe durch dieſe Geſetze als nothwendig beſtimmt ſey, ſtreitet niemand. Aber Begriffe ſind nicht das dadurch Gedachte ſelbſt, und durch die Nothwendigkeit der Verbindung jener kommt keine Beziehung des Gedankens auf etwas außer dem Denken Vorhandenes heraus, oder dieſe Beziehung iſt nicht durch jene Verbindung ſchon mit gegeben. Es iſt daher auch falſch und widerſpricht ſich ſelbſt, daß irgend ein Begriff oder ein Urtheil für ſich ſelbſt ſo gedacht werden müſſe, daß dabey ſich gar keine Verſchiedenheit von dem dadurch gedachten Objecte weiter vorſtellig machen laſſe. Denn wenn man nur den Gedanken vom Gedachten unterſcheidet, wie man vernünftiger Weiſe thun muß, und beyde nicht für einerley hält; ſo kann dem Denken der Uebereinſtimmung jenes mit dieſem keine Nothwendigkeit ankle-

ben, und ſo liegt in keinem Begriffe und in keinem Urtheile unabtrennlich auch dieß, daß ſie wahr ſind. *)

Zweyter Grund.

Was der ſpeculative Philoſoph von den oberſten Gründen des bedingter Weiſe Vorhandenen erkannt zu haben vorgiebt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beſchäftigte Verſtand iſt aber gar kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorſtellig machen zu können.

Erläuterung.

Daß man in der Philoſophie, als einer Wiſſenſchaft abſoluter Gründe des nach den Zeugniſſen unſers Bewußtſeyns Vorhandenen über die ſo genannte Erfahrung hinausgehen

*) Dieſen erſten allgemeinen Grund des Skepticismus hat neuerlich auch ſchon Herr Bouterwek, von dem die Mängel der philoſophiſchen Syſteme tiefer, als von irgend einem Philoſophen in neuern Zeiten erforſcht worden ſind, gründlich und deutlich im erſten Bande der Apodiktik erörtert, ſo daß es überflüſſig geweſen ſeyn würde, denſelben noch beſonders anzuführen, wenn dieß nicht die Vollſtändigkeit der Darſtellung der allgemeinen Gründe des Skepticismus nöthig gemacht hätte. Auch kann es gewiß nicht ſchaden, die Aufmerkſamkeit auf das, was in einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie das Unentbehrlichſte iſt, und doch ganz vergeblich geſucht wird, öfterer zu ſchärfen.

gehen müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; und auch darüber brauchen wir wohl nichts anzuführen, daß dasjenige, was als das Unbedingte allem Bedingten zum Grunde gelegt wird, nicht angeſchauet, ſondern nur durch Begriffe, die man ſich im Verſtande davon macht, gedacht werden kann. Alſo iſt es nur nöthig, den Inhalt des Nachſatzes in dem eben angegebenen zweyten allgemeinen Grunde des Skepticismus deutlich zu machen, und die gänzliche Unfähigkeit des Verſtandes, das Wirkliche in ſeinen Begriffen erreichen und durch dieſelben darſtellig machen zu können, in Erwägung zu ziehen.

Diejenigen Vermögen unſers Gemüthes, die man durch die Nahmen Phantaſie und Verſtand bezeichnet, haben darin ungemein viel Aehnlichkeit mit einander, daß ſie beyde unſerer Natur zu großen Zwecken mitgetheilt worden ſind, daß ſie aber, wenn ſie im geringſten abweichend von ihrer urſprünglichen Beſtimmung gebraucht werden, oder wenn denſelben eine andere Beziehung auf Wirklichkeit und Wahrheit, als ihnen ihrer natürlichen Einrichtung nach zukommt, beygelegt wird, unvermeidlich lauter Wahn und Irrthum begünſtigen. Von der Phantaſie hat man dieß ſchon längſt eingeſehen und zugeſtanden; allein der Verſtand ſteht bey den ſpeculativen Philoſophen, oder Erforſchern der Exiſtenz der Dinge aus bloßen Begriffen in einem ſolchen Anſehen, daß derjenige, welcher dieſes Anſehen im geringſten in Zweifel zieht, ſich dem Verdachte und der Beſchuldi-

bi-

digung ausſetzt, wenig oder wohl gar keinen Verſtand zu beſitzen. Inzwiſchen muß uns dieß nicht abhalten, uns darauf zu beſinnen, ob wohl die Vernunft dem Verſtande die Vollkommenheit, für ſich ſelbſt genommen ein Erkenntnißvermögen zu ſeyn, zugeſtehen könne, und ob ihm nicht vielleicht nur in der Schule zu den beſondern Zwecken derſelben dergleichen Vollkommenheit beygelegt worden ſey.

Das Mannigfaltige in unſern Erkenntniſſen von einander zu unterſcheiden, mit einander zu vergleichen, und ſo weit es möglich iſt, auf eine ideale Einheit (in allgemeinen Vorſtellungen) zurückzuführen; das iſt unſtreitig das eigenthümliche Geſchäft des Verſtandes, wobey er ſchlechterdings nicht von einer andern Gemüthskraft vertreten werden kann. Allein die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben, iſt die: Ob der Verſtand für ſich genommen, Dinge, wie ſie wirklich ſind, dem Bewußtſeyn auch nur vorſtellig machen könne? und dieſe Frage iſt ohne alle Einſchränkung zu verneinen.

Um nähmlich etwas vorſtellig zu machen, dazu muß ſich der Verſtand der Begriffe (allgemeinen Vorſtellungen) und der Verbindung derſelben bedienen. Nun ſind Vorſtellungen überhaupt genommen doch nicht die Sachen ſelbſt, auch wenn ſie ſolche aufs genaueſte ausdrucken und abbilden. Noch weit mehr weichen aber die Begriffe, in welchen dasjenige, was in den Vorſtellungen vieler Dinge als gemeinſchaftliches Merkmahl vorkommt zuſammengefaßt

faßt worden iſt, von allem Wirklichen ab. Es geſtehet aber doch jedermann ein, daß nur das Individuelle exiſtire. Dieſes Individuelle läßt ſich nun unmöglich in Begriffe zwängen und faſſen, und jenes iſt von dieſen nicht etwa dem Grade, ſondern der Art nach verſchieden. Gleichwohl hat der Verſtand nichts Anderes, als bloß dieſe Begriffe zu ſeinem Dienſte, wenn er etwas vorſtellig machen will. Mithin iſt wohl anzunehmen, daß er mit ſeinen Begriffen das Wirkliche zu erreichen niemahls vermögend ſey. So wie daher Wörter von den dadurch bezeichneten Begriffen, ſo wie das logiſche Seyn (die Copula) von dem realen und objectiven verſchieden ſind; eben ſo ſind auch alle Begriffe und Urtheile des Verſtandes (die aus dem Denken eines Etwas durch Begriffe beſtehen) von dem dadurch Gedachten, wenn es ein objectives und wirkliches Ding iſt, verſchieden. Sobald wir mithin etwas Wirkliches **bloß** durch den Verſtand und lediglich durch die Begriffe deſſelben betrachten, ſo betrachten wir es eigentlich durch ein gefärbtes Glas, das den hinter ihm liegenden Gegenſtand entſtellt, und von deſſen eigentlicher Art zu exiſtiren gar nichts zu erkennen giebt. Wenn daher der Verſtand nach ſeiner Fähigkeit, das Wirkliche und für ſich Beſtehende darſtellig oder erkennbar zu machen — denn von deſſen Fähigkeit, Erkenntniſſen durch Zergliederung und Vergleichung **Deutlichkeit** zu geben, iſt hier nicht die Rede — beurtheilt wird; ſo ſteht er noch weit unter der Phantaſie, weil dieſe vor ihm doch

noch

noch den Vorzug voraus hat, Dinge in ihrer Individualität genommen abbilden zu können, und nicht genöthigt iſt, durch das Herumſchweifen in lauter allgemeinen und abſtrakten Begriffen ſich ſo weit, wie jener, von der Wirklichkeit entfernt zu halten. Mit der Sinnlichkeit, oder vielmehr mit der unmittelbaren Erkenntnißfähigkeit hält aber der Verſtand in dieſem Puncte vollends gar keine Vergleichung aus. Denn Seyn und objective Wirklichkeit, die bey dieſer das Geringſte und Gemeinſte ſind, was ſie zu erkennen giebt, werden durch ſeine Begriffe immer in der Dunkelheit einer unerreichbaren Entfernung gehalten. Wir können es daher auch keinem Begriffe an ſich ſelbſt genommen anſehen, ob er einen Sinn habe, und etwas bedeute oder nichts, wenn wir nicht die Anſchauung des Gegenſtandes kennen, von deſſen Vorſtellung er abgezogen worden iſt.

Daß das bisher Geſagte keine unüberlegte und grundloſe Herabſetzung des Verſtandes enthalte, davon liefert beſonders auch der Erfolg der Bemühungen, vermittelſt bloßer Begriffe des Verſtandes die Wirklichkeit von Dingen zu erforſchen und darzuthun, oder die Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie, die einleuchtendſte Beſtätigung. Dieſe Geſchichte lehrt nähmlich, daß die Exiſtenz aller Dinge, wenn ſolche gleich noch ſo einleuchtend durch die Ausſprüche des unmittelbaren Erkenntnißvermögens bezeugt wurde, ſo bald ſie nach Begriffen des Verſtandes angegeben und beſtimmt worden war, dieſen Begriffen gemäß beſtrit-

ſtritten und ungewiß gemacht worden iſt. So treffen wir z. B. in den beyden Büchern, in welchen Sextus die Phyſik ſeines Zeitalters der Kritik unterwirft, ausführliche, aus lauter Begriffen hergenommene Demonſtrationen an, daß es weder ein Ganzes, noch auch Theile gebe; daß ſich Körper als wirklich vorhanden gar nicht denken laſſen; daß es keinen Raum, keine Zeit und keine Bewegung gebe; und daß nie etwas entſtehen oder vergehen könne. Wir finden ſo gar, daß oftmahls der Verſtand ſeine Kunſt, alle Exiſtenz ungewiß zu machen, gegen ſich ſelbſt gerichtet, und daß Stilpo der Megariker das Nichtſeyn allgemeiner Begriffe, ſo wie auch die Unmöglichkeit, Begriffe, die ihrem Inhalte nach von einander verſchieden ſind, mit einander zu verbinden oder in eine Einheit zuſammenzufaſſen (ſynthetiſch zu urtheilen), demonſtrirt hat. *) Nun helfen ſich zwar unſere ſpeculativen Philoſophen, wenn ſie über den Grund ſolcher Beſtreitungen des Wirklichen aus lauter Begriffen befragt werden, dadurch, daß ſie dieſelben vorzüglich aus einem böſen Hange zur Chicane und aus Sophiſterey ableiten. Allein wenn dieſe Ableitung richtig wäre, ſo würden ja wohl bey den dogmatiſchen Philoſophen, welchen man den böſen Willen, durch lauter Blendwerke Aufſehen zu erregen, beyzulegen eben nicht geneigt und berechtigt

*) Diogenes Laert. L. II. ſ. 119. Plutarch adv. Colot. p. 1119. ed. Xylandri.

tigt iſt, dergleichen Beſtreitungen des Wirklichen aus bloßen Begriffen nicht angetroffen werden, was doch keinesweges der Fall iſt. Und warum läßt ſich denn, darf man wohl fragen, der Verſtand mit ſeinen Begriffen zu ſolchen Sophiſtereyen gebrauchen? Hiervon muß doch wohl der Grund in ihm ſelbſt liegen. Er kann nähmlich alles nur durch Begriffe denken. Dieſe erſtrecken ſich aber für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt nie auf das Wirkliche, noch können ſie auch daſſelbe nach ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit als etwas objectiv Vorhandenes darſtellig machen oder abbilden. Wenn er alſo gleichwohl dazu gebraucht wird, nach ſeinen Begriffen über Seyn und Wirklichkeit zu entſchieden und etwas zu beſtimmen, ſo verſchwindet alle wahre Wirklichkeit vor den Augen unſers Geiſtes. Wenn man daher das, wovon die Ausſprüche des Bewußtſeyns unbeſtreitbar bezeugen, daß es ſey, für die Schule ungewiß machen, und dazu, daß es in dieſer als exiſtirend gänzlich geläugnet werde, Veranlaſſung geben will; ſo darf man nur dafür einen Beweis aus Begriffen führen, denn es iſt alsdann ſicher darauf zu rechnen, daß dieſem Beweiſe, wie es zu allen Zeiten der Fall geweſen iſt, ein anderer, eben ſo bündiger aus lauter Begriffen hergenommener Beweis werde entgegengeſetzt werden.

Nun beſitzt der ſpeculative Philoſoph von den oberſten und von allen hyperphyſiſchen Gründen des bedingter Weiſe Vorhandenen nur dadurch eine Erkenntniß, daß er ſie in Begriffen denkt. Wenn alſo Begriffe ihrer Natur nach da-

zu ganz untauglich ſind, das Wirkliche in der ihm eigenthümlichen Beſchaffenheit, wodurch es ſich von allem bloß Möglichen unterſcheidet, dem Bewußtſeyn darſtellig und erkennbar zu machen: So hat auch der ſpeculative Philoſoph in ſeinen Begriffen der abſoluten Gründe des Bedingten, geſetzt auch, daß dieſe Begriffe Beziehung auf etwas außer dem Denken Befindliches hätten, von der Beſchaffenheit dieſer Gründe, in wie fern ſie mehr, als bloße Begriffe, und etwas objectiv Wirkliches ſeyn ſollen, noch gar nichts erkannt.

Dritter Grund.

Der ſpeculative Philoſoph ſtützt ſeine vorgebliche Wiſſenſchaft von den abſoluten Gründen des bedingter Weiſe Exiſtirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beſchaffenheit der Wirkungen auf die Beſchaffenheit einer angemeſſenen Urſache. Von der Beſchaffenheit der Wirkung läßt ſich aber nicht im geringſten mit einiger Sicherheit auf die Beſchaffenheit der Urſache ſchließen.

Erläuterung.

Wenn man nicht etwa gar durch Eingebung zur Erkenntniß deſſen, was allem Bedingten zum Grunde liegen

 mag,

mag, gekommen ſeyn will; ſo kann dieſe Erkenntniß nur eine durch die Anwendung des Princips der Cauſalität auf die mancherley Beſtandtheile und auf das Ganze des bedingter Weiſe Vorhandenen vermittelte Erkenntniß ſeyn. Auch geſtehen mehrentheils die Kenner des Abſoluten ſelbſt, daß jenes Princip die Brücke ſey, welche das Gebieth des Bedingten mit dem Unbedingten vereinigt, und auf der man aus jenem in dieſes gelangen könne. Und man darf nur ihre Beweiſe dafür, daß etwas Hyperphyſiſches und Unbedingtes von der und der Beſchaffenheit exiſtire, genauer anſehen; ſo wird man balde finden, daß denſelben ganz vorzüglich die Anwendung jenes Princips zum Grunde liege. Nun wollen wir jetzt über den urſprünglichen Sinn und den allein zuläſſigen Gebrauch des Princips der Cauſalität keine Nachforſchungen anſtellen, denn ſie ſind zum Verſtändniß des dritten allgemeinen Grundes des Skepticismus nicht durchaus nothwendig; ſondern unſere Unterſuchung ſoll nur die Gewißheit derjenigen Erkenntniß von der Beſchaffenheit der in keiner Erfahrung gegebenen Gründe des Bedingten, welche aus der Erkenntniß der Beſchaffenheiten des letztern abgeleitet wird, betreffen.

Die Zuverläſſigkeit des Schluſſes von der Beſchaffenheit des Bedingten auf die Beſchaffenheit des Unbedingten hängt ab, theils von der Vollſtändigkeit unſerer Erkenntniſſe der Eigenſchaften des Bedingten, theils von der Gewißheit einer nothwendigen Beziehung der Eigenſchaften der

Wir=

Wirkung auf die Eigenſchaften der Urſache. Laßt uns jetzt jeden dieſer Puncte beſonders in Erwägung ziehen.

Wenn man auch annehmen wollte, daß mit der Erkenntniß einer Wirkung zugleich die Erkenntniß der Beſchaffenheiten der Urſache derſelben gegeben ſey, und daß die letztere Erkenntniß in der erſtern bereits eingeſchloſſen liege; ſo würde doch dazu, um in der Beſchaffenheit der Wirkung die Beſchaffenheit der Urſache mit einiger Sicherheit finden zu können, als unentbehrliche Bedingung dieſes erforderlich ſey, daß man von den Beſchaffenheiten der Wirkungen nicht nur eine ganz gewiſſe, ſondern auch eine vollſtändige Einſicht beſäße. Denn ließe ſich die Richtigkeit unſerer Erkenntniß der Beſchaffenheiten der Wirkung in Zweifel ziehen; ſo könnte ſie nicht für eine ſichere Anweiſung, die Beſchaffenheit der Urſache zu finden, gelten. Sollte es aber noch ungewiß ſeyn, ob wir alle Eigenſchaften und Beſtimmungen der Wirkung bereits ausfindig gemacht hätten; ſo dürften wir es auch nicht wagen, aus dem, was wir von jener kennen, über die Beſchaffenheit der Urſache derſelben abzuſprechen und zu entſcheiden. Denn da man vernünftiger Weiſe der Urſache nur ſolche Beſtimmungen beylegen darf, welche zureichend ſind, um die Beſchaffenheiten der Wirkungen begreiflich zu machen; ſo kann das, was nach einer mangelhaften Erkenntniß dieſer Beſchaffenheiten als zu den Beſtimmungen der Urſache gehörig vorausgeſetzt wird, gar keine Zuverläſſigkeit haben, indem

es

es nur zureicht, die bereits erkannten Eigenſchaften der Wirkung begreiflich zu machen, und wir gar nicht wiſſen können, ob es zur Erklärung der noch nicht erkannten und von jenen verſchiedenen Eigenſchaften an der Wirkung tauglich ſeyn werde. So wenig es alſo jemand wagen darf, die Urſache eines ganz unbekannten Dinges zu beſtimmen; eben ſo wenig darf er auch vernünftiger Weiſe der Erkenntniß der Eigenſchaften einer Urſache, wenn ſie auf eine noch unvollſtändige Einſicht der Beſchaffenheiten der Wirkungen gegründet worden iſt, einige Gewißheit beylegen.

Nun wird doch wohl niemand behaupten wollen, daß er Alle an den ſo genannten Thatſachen des Bewußtſeyns, die in der ſpeculativen Philoſophie durch die Angabe ihrer oberſten und unbedingten Gründe begreiflich gemacht werden ſollen, vorhandene Beſtimmungen bereits ausfindig gemacht habe, und daß er davon einige Gewißheit beſitze, es werde nach ihm kein Menſch an jenen Thatſachen andere Eigenſchaften entdecken, als er daran ausfindig gemacht hat; denn man könnte ihm alsdann leicht darthun, daß er gar nicht weiß, was er ſagt. Alle unſere Erkenntniſſe von dem, was in uns und außer uns da iſt, ſind anfänglich nur dunkel und verworren gegeben. Durch wiederholte Aufmerkſamkeit auf dieſelben, durch Zergliederung ihres Inhalts und durch Vergleichung des Inhalts der einen Thatſache mit dem Inhalte der andern, erheben wir ſie erſt nach und nach zur Deutlichkeit. Es mag aber unſere Auf-

merk-

merkſamkeit in das im Umfange des Bewußtſeyn Gegebene noch ſo tief eindringen; es mögen die Zergliederungen und Vergleichungen, die wir damit vornehmen, noch ſo genau und ausführlich ſeyn: So bleiben wir darüber doch immer in Ungewißheit, ob nicht unſerer Aufmerkſamkeit manche an den in uns oder außer uns vorhandenen Dingen vorkommende Merkmahle und Beſtimmungen entgangen ſind, und vernünftiger Weiſe wird wohl niemand ſchließen, daß, weil er nichts weiter an einem Gegenſtande habe entdecken können, auch in allen künftigen Zeiten nichts weiter daran werde ausfindig gemacht werden können.

Was demnach die Dogmatiker aus den Beſchaffenheiten des in der Sphäre unſers Bewußtſeyns gegebenen Bedingten von der Beſchaffenheit der abſoluten Gründe deſſelben eingeſehen zu haben behaupten, das iſt alles, und zwar ſchon deßwegen, weil für die Vollſtändigkeit der Einſicht jener Beſchaffenheiten keine Sicherheit vorhanden iſt, nichts weiter als Muthmaßung, die bloß ſo lange gilt, als noch keine neue Eigenſchaft an dem Wirklichen ausfindig gemacht worden iſt, mit der Entdeckung neuer Eigenſchaften aber auch wieder neuen Muthmaßungen Platz machen muß.

Das eben Geſagte wird durch die bisherigen Schickſale der Syſteme in der Philoſophie zu ſehr beſtätigt, und verbreitet wiederum über die Gründe dieſer Schickſale ein zu helles Licht, als daß wir dieſes Umſtandes nicht noch Erwäh-

wähnung thun ſollten. So wie nähmlich in der Phyſik die Entdeckung neuer Eigenſchaften an den Körpern immer auch die Aufſuchung und Vorausſetzung neuer Gründe für dieſe Eigenſchaften nöthig gemacht hat; eben ſo ſehen wir auch, daß in der Philoſophie eine erweiterte Einſicht deſſen, was an den Dingen in und außer uns als Eigenſchaft derſelben vorkommt, zu neuen Syſtemen oder zu neuen Beſtimmungen des Unbedingten und Hyperphyſiſchen, was dem Bedingten, woraus die für uns wirkliche Welt beſteht, zum Grunde liegen ſoll, Veranlaſſung gegeben habe. Jeder Dogmatiker fand nähmlich in der deutlichen Erkenntniß, die er von den Eigenſchaften der Welt und unſerer Erkenntniß derſelben beſaß, den Maßſtab, nach welchem er das Unbedingte und Hyperphyſiſche, was er an die Spitze des Bedingten und in der Erfahrung Gegebenen ſtellte, beſtimmte und zuſchnitt, und einen andern Maßſtab konnte er nicht wohl gebrauchen, wenn er anders nicht ſeine Erkenntniß des Unbedingten und Hyperphyſiſchen gerade zu aus der Luft greifen wollte. Wenn daher bey einem Dogmatiker die Erkenntniß der Beſtimmungen des Bedingten vollſtändiger wurde, und er ſolche Beſtimmungen entdeckt hatte, die der Aufmerkſamkeit ſeiner Vorgänger entgangen waren; ſo konnte er auch dasjenige Unbedingte oder Hyperphyſiſche, woraus dieſe die innere und äußere Welt abgeleitet hatten, nicht mehr zureichend finden, ſondern mußte ſich ein hyperphyſiſches Etwas mit ſolchen Qualitäten verſehen ausdenken, die zur

Her=

Hervorbringung der ihm bekannten Eigenſchaften der Welt zureichend zu ſeyn ſchienen. Und ſo gab jeder Fortſchritt in der Erforſchung der Eigenſchaften desjenigen, was in dem Umfange unſers Bewußtſeyns als wirklich gegeben iſt, Veranlaſſung, daß auch die Idee von den Eigenſchaften der Gründe, die man dieſem Wirklichen unterlegte, abgeändert wurde.

"Aber dieß alles — wird hierbey mancher wohl einwenden — trifft nur zum Theil das Verfahren der Philoſophen in ihrer Wiſſenſchaft, und es ſind darin die Mängel und die Ungewißheit der Vollſtändigkeit unſerer Einſichten von den Merkmahlen der im Umfange unſers Bewußtſeyns gegebenen Sachen viel zu hoch angeſchlagen worden, um nur einen Beweis für die Unmöglichkeit aller philoſophiſchen Erklärungen des Vorhandenen zu erhalten. Es ſteht freylich nicht zu läugnen, daß wir niemahls darauf rechnen dürfen, alle Eigenſchaften des bedingter Weiſe Wirklichen bereits ausfindig gemacht zu haben. Aber ſo wie ſich von einem Begriffe ein richtiger und ſicherer Gebrauch machen, und vieles aus demſelben folgern läßt, ob man gleich nicht im Stande iſt, von ihm eine ſchulgerechte und deſſen Merkmahle vollſtändig erſchöpfende Definition aufzuſtellen: Eben ſo können wir auch die Quellen und den Urſprung mancher Beſtandtheile der Thatſachen unſers Bewußtſeyns aus den uns bekannten Beſchaffenheiten derſelben mit Zuverläſſigkeit beſtimmen, ob uns gleich

viele

viele andere Beſchaffenheiten dieſer Thatſachen noch unbekannt geblieben ſeyn mögen. Wenn alſo die Beobachtungen über das in oder außer uns Wirkliche, die der Philoſoph ſeinen Speculationen zum Grunde legt, nur richtig und durch ihre Uebereinſtimmung mit den Beobachtungen anderer Menſchen beſtätigt worden ſind; ſo können dergleichen Beobachtungen, geſetzt auch, daß ſie nicht alles an dem beobachteten Gegenſtande Vorhandene umfaſſen, doch dazu dienlich ſeyn, der philoſophirenden Vernunft auf die Entdeckung der Gründe dieſes Wirklichen einige ſichere Anweiſung zu ertheilen, und derſelben dazu behülflich ſeyn, ſich zum wenigſten den höchſten Zwecken einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie zu nähern. So hat man z. B. aus manchen Eigenſchaften, die unſerer Vorſtellung des Raumes ankleben, geſchloſſen, daß dieſe Vorſtellung urſprünglich eine Anſchauung a priori ſey, die aller Wahrnehmung der Körper ſchon im Gemüthe zum Grunde liege, und die Form der äußern Sinnlichkeit ausmache. Iſt es nun wahr, daß jene Eigenſchaften an dem Raume Statt finden, und iſt der Schluß von dieſen Eigenſchaften auf den Urſprung der Vorſtellung Raum aus dem Gemüthe richtig; ſo kommt der Behauptung, daß der Raum eine reine Anſchauung ſey, Gewißheit zu, obgleich in unſerer Vorſtellung des Raumes noch manches Merkmahl liegen mag, deſſen wir uns nicht bewußt ſind, und ſo muß dieſe Behauptung immer gültig und wahr bleiben, geſetzt auch, daß künftig

ein-

einmahl noch viele Beſtimmungen in der Vorſtellung Raum entdeckt werden möchten, die unſerer Aufmerkſamkeit bisher entgangen ſind. Denn ſo lange an dieſer Vorſtellung Eigenſchaften Statt finden, die auf einen Urſprung derſelben a priori mit Sicherheit hinweiſen; ſo lange ſtehet auch dasjenige feſt, was über dieſen Urſprung behauptet wird." —

Um den Werth dieſer Einwendung zu erforſchen, brauchen wir unſere Aufmerkſamkeit nur auf einen einzigen Punct in derſelben zu richten. Wenn ihr überhaupt einräumt, wie ihr denn vernünftiger Weiſe thun müßt, daß eurem Bewußtſeyn noch manche Beſtimmungen des Raumes entgangen ſeyn können; ſo müßt ihr auch geſtehen, es ſey allerdings möglich, daß künftig einmahl ſolche in der Erkenntniß des Raumes liegende Merkmahle zum deutlichen Bewußtſeyn gelangen können, die ſich mit der Vorausſetzung, dieſe Erkenntniß mache eine reine Anſchauung aus, gar nicht vereinigen laſſen. Geſteht ihr aber dieſes ein, wo ſoll alsdann die Gewißheit für eure Vorausſetzung, daß der Raum eine reine Anſchauung ſey, herkommen? Sie kann ja nur die Gültigkeit einer Hypotheſe haben. Was ihr nun ferner aus dieſer Hypotheſe folgert, dürft ihr auch nicht für apodiktiſch gewiß, ſondern gleichfalls nur für wahrſcheinlich ausgeben. Ein Inbegriff von Hypotheſen und Wahrſcheinlichkeiten kann aber doch unmöglich eine wiſſenſchaftliche Philoſophie begründen oder ausmachen.

Bey

Bey der Zuverläſſigkeit des Schluſſes, von der Beſchaffenheit des Bedingten auf die Beſchaffenheit des ihm zum Grunde liegenden Unbedingten oder doch Hyperphyſiſchen, kommt jedoch das Meiſte darauf an, daß zwiſchen der Erkenntniß jener und dieſer eine ſolche nothwendige Verbindung Statt finde, vermöge welcher aus der Beſchaffenheit des Bedingten die Beſchaffenheit des Unbedingten mit Gewißheit abgeleitet werden kann. Dergleichen Verbindung anzunehmen, dazu iſt aber nicht der geringſte Grund vorhanden. Denn wenn man etwas als eine Wirkung denkt, ſo iſt freylich hiermit auch ſchon dieſes gedacht worden, daß eine Urſache da ſey, welche die Wirkung hervorgebracht hat. Allein in der Wirkung iſt nicht zugleich auch die Urſache eingeſchloſſen da. Jede von ihnen hat eine von der Exiſtenz der andern getrennte und beſondere Exiſtenz. Wenn man alſo die Merkmahle und Beſtimmungen der Wirkung auch aufs ſorgfältigſte erforſcht, und dieſelben in ihre feinſten Beſtandtheile auflöſet; ſo wird doch in den Eigenſchaften der Wirkung keine einzige von den Eigenſchaften, die an der Urſache haften, als gegenwärtig angetroffen. Wollt ihr euch aber, um den hieraus zu ziehenden Folgerungen zu entgehen, etwa darauf berufen, daß die Urſache doch der Wirkung angemeſſen ſeyn müſſe, und daß in der Wirkung zum wenigſten nicht mehr Realitäten vorkommen können, als in der Urſache Statt finden; ſo räumt man dieß euch gerne ein, ohne daß ihr

dadurch für die Zuverläſſigkeit des Schluſſes von der Beſchaffenheit der Wirkung auf die Beſchaffenheit der Urſache das mindeſte gewinnt. Denn die Behauptung, daß die Urſache der Wirkung angemeſſen ſeyn müſſe, und daß die Wirkung nicht mehrere Realitäten beſitzen könne, als in der Urſache vorhanden ſind, kann doch eigentlich nichts weiter bedeuten, als daß dieſe zur Hervorbringung jener zureichend ſeyn müſſe: Was aber die Urſache als Eigenſchaft an ſich haben müſſe, um zur Hervorbringung der Wirkung zureichend zu ſeyn, wird dadurch nicht erkannt und beſtimmt. Daß die Urſache dieſelben Beſtimmungen, welche an der Wirkung vorkommen, entweder in dem nähmlichen oder noch in einem höhern Grade beſitzen müſſe, wird nur bittweiſe angenommen; denn da die Wirkung nicht zugleich die Urſache ſelbſt iſt, ſo können auch beyde gänzlich von einander verſchieden ſeyn, und dieſe Verſchiedenheit macht die Abhängigkeit der Wirkung von der Urſache ganz und gar nicht unmöglich. Auch wird das Entſtehen der Wirkung aus der Urſache gewiß nicht begreiflicher, wenn man beyde mit gleichartigen Beſchaffenheiten verſieht (und zu dieſem Behufe ſcheint man doch vorzüglich in der Urſache die Exiſtenz derſelben Beſtimmungen, welche an der Wirkung vorkommen, vorausgeſetzt zu haben); denn es iſt alsdann immer noch die Frage übrig, wie die Urſache gewiſſe Eigenſchaften von ſich hat trennen, und der Wirkung in dem nähmlichen, oder in einem geringern Grade hat mittheilen können.

Was demnach die ſpeculativen Philoſophen von den Beſchaffenheiten der hyperphyſiſchen Gründe des Bedingten aus den Beſchaffenheiten des letztern erkannt zu haben vorgeben, das kann kein Wiſſen, ſondern nur Vermuthung ſeyn. Und wenn auch vor unſern Augen das ganze Reich des bedingter Weiſe Wirklichen mit allen ſeinen Eigenſchaften aufgedeckt da läge, ſo daß uns keine einzige dieſer Eigenſchaften unbekannt wäre; ſo würden wir uns doch aus dieſer vollſtändigen Erkenntniß des Bedingten noch keine zuverläſſige Einſicht von den Eigenſchaften des ihm zum Grunde liegenden unbedingten Grundes verſchaffen können. Ja, ſo wenig auch immer in dieſer Erkenntniß über die Beſchaffenheiten des Unbedingten beſtimmt worden ſeyn mag; ſo würde doch einer ſolchen Erkenntniß nicht einmahl der Werth einer feſt begründeten Wahrſcheinlichkeit beygelegt werden können. Denn ſobald wir die Natur und deren aus Erfahrung bekannte Geſetze verlaſſen; ſo giebt es keine Gründe mehr, nach welchen die Wahrſcheinlichkeit beſtimmt werden könnte. Nun müſſen aber eigentlich diejenigen Lehren der Philoſophie, welche die Exiſtenz und Beſchaffenheiten des Unbedingten und Hyperphyſiſchen betreffen, wenn ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, apodiktiſche Gewißheit haben, und gar keinen Platz für Zweifel übrig laſſen. Sind alſo dergleichen Lehren keiner apodiktiſchen Gewißheit fähig, ſo iſt auch keine wiſſenſchaftliche Philoſophie möglich.

Es hat nun allerdings zwar das Anſehen, als wenn durch den Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie *) der Einſicht des Zuſammenhanges des Unbedingten und ſeiner Eigenſchaften mit den Beſtimmungen des Bedingten mehrere Zuverläſſigkeit verſchafft würde, und vielleicht hätte man außer dem ſich dieſer Methode in der Philoſophie niemahls bedient. Aber wenn man auch bey dieſer Methode darauf gar nicht Rückſicht nimmt, daß im Gebrauche derſelben einem ganzen Syſteme von Erkenntniſſen, die real seyn ſollen, am Ende nichts weiter, als nur eine chimeriſche und ganz willkührlich erdachte Idee von Etwas Unbedingten zum Grunde gelegt wird, was dieſelbe ſchon allein genommen unfähig macht, unſerer Vernunft zu einem Wiſſen zu verhelfen; ſo gewährt ſie auch, genau beſehen, der Ableitung des Bedingten aus dem unbedingten Urgrunde keine größere Gewißheit, und macht die Eigenſchaften des Bedingten nicht im geringſten begreiflicher, als der Gebrauch der regreſſiven Methode, deren Mängeln in dieſem Puncte doch durch jene Methode abgeholfen werden ſoll. Iſt nähmlich überhaupt genommen keine nothwendige Beziehung der Eigenſchaften der Wirkung auf beſtimmte Eigenſchaften der Urſache gegeben; ſo kann auch eben ſo wenig aus der beſtimmten Qualität eines Unbedingten die beſtimmte Qualität des Bedingten, als wie aus dieſer jene mit Gewißheit erkannt werden. Was ihr daher auch immer

*) S. oben S. 102.

mer als etwas Unbedingtes erdichten, und mit welchen Eigenſchaften ihr es begaben möget, ſo wird doch durch die Setzung deſſelben noch kein einziges bedingtes Ding nothwendiger Weiſe auf eine beſtimmte Art geſetzt. Es hat ja mit dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung nicht dieſelbe Bewandniß, wie mit dem Verhältniſſe des logiſchen Grundes zum Begründeten. In einem logiſchen Grunde iſt das Begründete freylich ſchon auf eine beſtimmte Art geſetzt, weil es in ihm enthalten ſeyn muß, daher es auch durch bloße Zergliederung ſeines Inhalts gefunden und erkannt werden kann. Die Urſache exiſtirt aber nicht in der Wirkung, und eben ſo wenig exiſtirt die Wirkung in der Urſache, ſondern jede hat ihre beſondere Exiſtenz. Man kann daher weder aus der Beſchaffenheit der Wirkung die Beſchaffenheit der Urſache, noch auch aus der Beſchaffenheit der Urſache die Beſchaffenheit der Wirkung mit Zuverläſſigkeit erkennen. Es iſt mithin nichts, als bloßer Machtſpruch, wenn behauptet wird, das Unbedingte müſſe vermöge der und der Beſchaffenheit die und die beſtimmte Wirkung gehabt haben, und die Zergliederung der Idee von jenem führe auf die Einſicht von den Beſchaffenheiten dieſer. Es kann folglich auch der Gebrauch der progreſſiven Methode, wenn ſogar die Idee des Unbedingten, von der man in derſelben ausgeht, für die Vernunft durch ſich ſelbſt objective Realität haben ſollte, keine ſolche Erklärung der Beſchaffenheiten des Bedingten liefern, vermöge welcher die Noth-

wen-

wendigkeit dieſer Beſchaffenheiten eingeſehen würde, ſo daß in Anſehung derſelben gar nicht die Frage aufgeworfen werden könnte, warum das Unbedingte gerade dieſe und keine anderen Beſchaffenheiten dem Bedingten mitgetheilt habe. Gleichwohl iſt unſere Erkenntniß des Zuſammenhanges, der zwiſchen einer beſtimmten Urſache und beſtimmten Wirkung Statt finden ſoll, nur dann erſt Wiſſenſchaft, wenn wir einſehen, daß durch die Beſchaffenheiten der erſtern auch die Beſchaffenheiten der letztern als nothwendig beſtimmt werden.

Es iſt mithin überall nur ein bloßer Schein von größerer Gewißheit und genauerer Befriedigung der Vernunft, den uns der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie vorſpiegelt, und dieſe Methode kann uns zu keiner vollkommnern Einſicht des Zuſammenhanges des Bedingten mit dem Unbedingten verhelfen, als zu welcher uns der Gebrauch der regreſſiven Methode verhilft. Ja, giebt man auf die Art Acht, wie der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie Statt gefunden hat; ſo wird man ſogar bald einſehen, daß den dadurch gelieferten Einſichten urſprünglich die vermittelſt der regreſſiven Methode vorgeblich erworbenen Erkenntniſſe von der Beſchaffenheit des Unbedingten zum Grunde lagen, und daß ſie alſo keinesweges alles aus bloßer reiner Vernunft ſchöpfe. Mit der Erforſchung der Beſchaffenheiten des Unbedingten und Hyperphyſiſchen aus den Beſchaffenheiten des Bedingten und in der Erfahrung Gegebenen machte man

in der Philoſophie mehrentheils den Anfang. War nun der Glaube entſtanden, daß auf dieſem Wege eine Erkenntniß des Unbedingten erhalten worden ſey; ſo meinte man, daß gleichfalls durch die bloße Setzung dieſes Unbedingten das Bedingte mit allen ſeinen Eigenſchaften müſſe gefunden werden können, worin man auch Recht gehabt haben würde, wenn die Eigenſchaften der Urſache und Wirkung in einer nothwendigen Beziehung auf einander ſtänden. Daher finden wir denn, daß man erſt dann verſucht hat, lediglich aus einer gewiſſen Idee des Unbedingten das Bedingte und deſſen Eigenſchaften begreiflich zu machen, nachdem vorher ſchon die Realität dieſer Idee durch den Fortſchritt von der Beſchaffenheit des Bedingten zur Beſchaffenheit ſeiner unbedingten Urſache darzuthun verſucht worden war. Den Einſichten über den Zuſammenhang des Bedingten mit dem Unbedingten, und über die Eigenſchaften des letztern, welche der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie liefert, liegt daher urſprünglich der Gebrauch der regreſſiven Methode mit allen ihr anklebenden Mängeln zum Grunde; und jene macht mithin vergeblich darauf Anſpruch, uns zu einer Gewißheit zu führen, welche bey dieſer unerreichbar ſeyn ſoll.

Dieß

Dieß iſt nun das Verzeichniß und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um derentwillen der Skeptiker den Lehren aller Syſteme der Philoſophie, die bisher aufgeſtellt worden ſind, oder noch künftig aufgeſtellt werden möchten, Gewißheit abſpricht, und welche ihn beſtimmen, keinem einzigen dieſer Syſteme gegründete Anſprüche auf Wahrheit beyzulegen.

Der Leſer wird leicht finden, daß dieſe Gründe insgeſammt den Hauptzweck der wiſſenſchaftlichen Philoſophie betreffen, nähmlich die Zuverläſſigkeit der vorgeblichen Erkenntniſſe, die der Dogmatiker von den abſoluten oder doch hyperphyſiſchen Urſachen des nach dem Zeugniſſe unſers Bewußtſeyns Vorhandenen zu beſitzen vorgiebt, oder die Möglichkeit der Einſicht von der Wahrheit derjenigen Sätze in der Philoſophie angehen, die dieſer Wiſſenſchaft eigenthümlich ſind, wodurch ſie allererſt Philoſophie iſt, und worin die Urſachen, woraus alles für uns bedingter Weiſe Vorhandene begreiflich gemacht werden ſoll, beſtimmt werden. Aber weiter, als auf die hohe Weisheit der Schulen von den hyperphyſiſchen Dingen gehen auch die allgemeinen Gründe des Skepticismus nicht, und die beſcheidene Weisheit, die ſich darauf einſchränkt, die Wahrnehmungen des Wirklichen zu erweitern, zu berichtigen, zu zergliedern, zu vergleichen, und aus dieſem Vergleichen Folgerungen zu ziehen, wird dadurch keines Weges angefochten.

Ferner wird der Leſer, wenn er den Inhalt dieſer Gründe erwägt, bald einſehen, daß ſie ſich insgeſammt auf eine Vergleichung der eigenthümlichen Zwecke einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie mit den allerdings erkennbaren Bedingungen ſtützen, ohne welche eine ſolche Philoſophie gar nicht möglich iſt, und eigentlich aus dem Bewußtſeyn der völligen Untauglichkeit der Mittel herrühren, wodurch man Philoſophie, als feſtgegründete und auf allgemeinen, der Vernunft abgenöthigten Beyfall Anſprüche machende Wiſſenſchaft zu Stande bringen will. Denn um davon überzeugt zu ſeyn, daß Begriffe und Urtheile nicht durch ſich ſelbſt und unmittelbar auf ein ihnen entſprechendes und außer dem Denken befindliches Object Beziehung haben, daß ferner ein Begriff die in der Wirklichkeit exiſtirende Sache, welche dadurch gedacht wird, nicht ſelbſt ſey, und auch als allgemeine Vorſtellung keine Beſchaffenheiten der Dinge, wie ſolche außer dem Denken wirklich ſind, zu erkennen geben könne, daß endlich in der Erkenntniß der Eigenſchaften einer Wirkung nicht auch ſchon die Erkenntniß der Beſchaffenheiten der Urſache enthalten und gegeben ſey; dazu iſt weiter nichts erforderlich, als daß man ſich der Natur eines Begriffes, der Beſchaffenheiten des Denkens durch den Verſtand, und deſſen bewußt werde, was eigentlich in dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkung zur Urſache enthalten iſt. Es iſt mithin in den allgemeinen Gründen des Skepticismus gar nicht von dem die Rede, was außer unſerm Bewußtſeyn vor-

vor-

vorhanden ſeyn mag, ſondern bloß von dem Fürwahrhalten und von der Ueberzeugung, als Zuſtänden unſers Gemüthes, und von den Fällen, in denen dieſelben nicht Statt finden können, welche Fälle wir allerdings beurtheilen können, wenn wir nur auf die Bedingungen des Fürwahrhaltens Acht geben wollen. Da ein Begriff und Urtheil, ſagt nähmlich der Skeptiker, das dadurch Gedachte und außer ihnen Geſetzte nicht ſelbſt iſt, und da man bey jedem Begriffe und Urtheile noch fragen kann und muß, ob ſie wahr ſeyen; ſo entſteht hieraus die Ueberzeugung, daß es keine unmittelbar und durch ſich ſelbſt wahren Urtheile geben könne: Da die Dinge, die außer dem Verſtande da ſeyn ſollen, nicht in den Verſtand hinüber wandern können, da allgemeine Vorſtellungen, die allein dem Verſtande beym Denken zu Dienſte ſtehen, nicht zugleich das ſind, was an den wirklichen Dingen als individuelle Eigenſchaft derſelben da iſt, oder da kein Ding in der Wirklichkeit aus allgemeinen, bloß im Verſtande möglichen Begriffen beſtehen kann, und ich mithin von dem, was nur durch Begriffe gedacht worden iſt, nicht ſagen kann, es exiſtire eben ſo, wie ich es gedacht habe; ſo entſpringt hieraus die Ueberzeugung, daß der durch bloße Begriffe denkende Verſtand kein Vermögen der Vorſtellung von etwas, wie es in der Wirklichkeit beſchaffen iſt, ſeyn könne: Da endlich in der Wirkung nicht auch ſchon die Urſache gegenwärtig iſt; ſo entſteht hierdurch die Einſicht, daß der Ableitung der Eigenſchaften der Urſache aus

den

den Eigenſchaften der Wirkungen, oder dieſer aus jenen keine Zuverläſſigkeit, noch weniger aber Gewißheit zukomme. So lange alſo, ſchließt der Skeptiker, in dem Bewußtſeyn der Begriffe des Denkens der Dinge durch allgemeine Vorſtellungen und des Verhältniſſes der Wirkung zur Urſache die eben angegebenen Beſtimmungen liegen; ſo lange iſt auch, weil dieſe Beſtimmungen, wenn man ſich ihrer bewußt wird, alle Ueberzeugung von der Wahrheit der eigenthümlichen Sätze in der Philoſophie unmöglich machen, bey keinem einzigen Syſteme der Philoſophie ein Fürwahrhalten deſſelben, das ſich vor dem Richterſtuhle der allgemeinen Menſchenvernunft rechtfertigen ließe, möglich. Wenn aber gleichwohl die Dogmatiker ihren Syſtemen Wahrheit und Gewißheit beylegen; ſo rührt dieß daher, daß ſie die Bedingungen, unter welchen dasjenige, was dieſe Syſtemen beabſichtigen, erreichbar iſt, nicht genau genug erwogen, und, ihrer Liebe zur Wahrheit ungeachtet, den Einfluß von Dingen, die das Fürwahrhalten irre leiten, und uns den Beſitz von realen Erkenntniſſen bloß vorſpiegeln, bey ſich nicht verhindert haben.

Endlich ſind auch die allgemeinen Gründe des Skepticismus eben ſo viele Gründe des Mißlingens aller bisherigen Bemühungen, eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen. Die Einrichtung unſerer Natur läßt ſich nähmlich nicht abändern, und neue, in dieſer Einrichtung nicht gegründete Quellen für Einſichten und Ueberzeu-

gung

gung können wir in derſelben nicht hervorbringen, ſo ſehr wir auch immer dergleichen Einſichten und Ueberzeugung wünſchen mögen. Nun iſt durch das Geſetz unſerer Vernunft auch die Einſicht gegeben, daß Begriffe und Urtheile nie-mahls ſchon für ſich genommen, und vermöge ihrer Möglichkeit im Verſtande Erkenntniſſe ausmachen, daß das bloße Denken kein Wiſſen ſey, daß kein objectiv wirkliches Ding aus lauter (allgemeinen) Begriffen des Verſtandes beſtehen könne, und daß die Beſchaffenheit der Wirkung keinesweges auch ſchon die Beſchaffenheit der Urſache in ſich ſchließe. Gleichwohl hat der Dogmatismus in ſeinen transſcendentalen Lehren bisher nichts weiter geliefert, als bloße Begriffe und Urtheile, für deren Wahrheit er weiter keinen Bürgen ſtellen konnte, und als Schlüſſe von der Beſchaffenheit einer Wirkung auf die Beſchaffenheit der Urſache. Er konnte daher auch keinen dauerhaften und allgemeinen Beyfall ſich verſchaffen, und wenn er ja bisweilen als eine wahre Quelle der Weisheit verehrt wurde, ſo kam dieß bloß daher, weil man ihm ohne Nachdenken Gehör gab, und niemand ſich die Mühe nahm, die apodiktiſchen Principien und daraus gezogenen unläugbaren Folgerungen, worauf deſſen Einſichten ſich ſtützen ſollten, an dem Lichte der Vernunft genauer zu unterſuchen. Nach demjenigen, was wahrhafte Einſicht und feſte Ueberzeugung gewährt, ſieht man ſich in den Schulen der ſpeculativen Philoſophie überall vergeblich um; es geht daher auch ganz natürlich zu, daß die Lehr-

ge-

gebäude, welche innerhalb der Mauern dieſer Schulen für die Ewigkeit errichtet wurden, nur immer von ephemeriſcher Dauer wären, und wie Kartenhäuſer von jedem Winde neuer Meinungen umgeblaſſen wurden.

Durch die richtige Anwendung der allgemeinen Gründe des Skepticismus auf die verſchiedenen Theile der Philoſophie, entſteht nun auch die Einſicht, daß keinem dieſer Theile die Würde einer vollendeten Wiſſenſchaft zukommen könne, und daß alles, was man in denſelben von den abſoluten und hyperphyſiſchen Gründen jeder beſondern Claſſe der Thatſachen in unſerm Bewußtſeyn lehrt, auf keine Gewißheit Anſprüche machen könne. Da nun unſere Abſicht in dem gegenwärtigen Werke darauf gerichtet iſt, die Beſchaffenheiten derjenigen Syſteme der Metaphyſik, die ſich auf eine Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe von Dingen ſtützen, genau kennen zu lernen; ſo wollen wir jetzt noch das gemeinſchaftliche Fundament dieſer Syſteme nach den Principien des Skepticismus unterſuchen, und die Frage:

Ob von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſſe eine zuverläſſige Einſicht möglich ſey?

im allgemeinen (d. h. ohne noch auf die beſondern Erklärungen, die man von dieſem Urſprunge in den verſchiedenen Syſtemen der dianoiogoniſchen Metaphyſik aufgeſtellt hat, Rückſicht zu nehmen) beantworten.

Man

Man begreift leicht, daß eine Angabe der mancherley Unterſchiede, die an unſerer Erkenntniß von Dingen vorkommen, noch keine (Real=) Erklärung des Urſprunges dieſer Erkenntniß ausmache. Dieſe Unterſchiede ſind mit den Erkenntniſſen ſelbſt gegeben, und durch Aufmerkſamkeit auf die Beſtimmungen, die an dieſen Erkenntniſſen Statt finden, ferner durch Vergleichung der Erkenntniſſe verſchiedener Art mit einander werden wir uns der Unterſchiede an denſelben immer deutlicher bewußt. Aber wenn auch dieſes Bewußtſeyn den höchſten Grad der Deutlichkeit erreicht, ſo enthält es doch noch keine Einſicht der Art und Weiſe, wie Erkenntniſſe entſtanden ſind, ſondern in einer vollſtändigen Angabe dieſer Art und Weiſe müßte ſelbſt erſt der Grund der Unterſchiede an unſern Erkenntniſſen nachgewieſen werden.

Eben ſo wenig ſchließt auch die Anführung einiger inneren und äußeren Bedingungen, unter welchen ſowohl Erkenntniſſe überhaupt, als auch einer gewiſſen Art bey uns allererſt Statt finden, eine Erklärung der Entſtehung dieſer Erkenntniſſe in ſich. Daß der Menſch wache, iſt z. B. eine allgemeine Bedingung der Gelangung zu Erkenntniſſen. Der Beſitz unverdorbener Organe des Geſichts, die Nähe und Beleuchtung eines Körpers durch Lichtſtrahlen, ſind hingegen Bedingungen, ohne welche kein Sehen eines Gegenſtandes Statt finden kann. Aber der Zuſtand des Wachens macht das Daſeyn der Erkenntniſſe noch nicht begreiflich,

und

und wenn man auch alle äußern Bedingungen, an welche die Erkenntniß eines Objectes vermittelſt des Geſichts gebunden iſt, angegeben hat, ſo iſt dadurch doch noch nicht erklärt worden, wie es zugeht, daß ein hinlänglich beleuchteter Gegenſtand, wenn er in gewiſſen Verhältniſſen der Nähe zum Geſichtsorgane ſteht, von uns erkannt wird.

Vollends aber wird keine Erklärung des Urſprunges unſerer Erkenntniſſe dadurch zu Stande gebracht, daß man etwa die Beſtandtheile, welche in jeder Erkenntniß überhaupt, und in den Erkenntniſſen einer gewiſſen Art insbeſondere vorkommen, angiebt, oder dasjenige nennt, was in dem Bewußtſeyn liegt, welches die Erkenntniß von etwas ausmacht. Denn die Beſtandtheile eines Dinges ſind ja nicht die von ihm verſchiedenen Urſachen ſeiner Exiſtenz. Und ſo wenig wie derjenige, welcher die Verſchiedenheiten an den Menſchen, ferner, daß ihre Exiſtenz die Exiſtenz des Erdbodens, der Luft u. ſ. w. vorausſetzt, endlich daß der Menſch aus Leib und Seele beſtehe, die Seele aber verſchiedene Kräfte beſitze, anführt, eine Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Natur geliefert hat; eben ſo wenig iſt auch in einer Aufzählung der Verſchiedenheiten, gewiſſer Bedingungen und der Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe von Dingen eine Erklärung des Urſprunges derſelben enthalten.

In einer ſolchen Erklärung will man vielmehr über dasjenige belehrt ſeyn, was die Urſache unſerer Erkenntniſſe

von Dingen ausmacht, oder was die Erkenntnißkraft zur Hervorbringung dieſer Erkenntniſſe unausbleiblich und zureichend beſtimmt. Nun muß die Urſache von der Wirkung verſchieden ſeyn. Folglich muß auch in einer Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß etwas als exiſtirend nachgewieſen werden, das in keiner Erkenntniß ſchon als Beſtandtheil derſelben vorkommt, ſondern das vielmehr, ohne ſelbſt eine Erkenntniß zu ſeyn, der Erkenntniß und den Beſtandtheilen derſelben zum Grunde liegt, dieſelbe hervorbringt, und daß unſer Bewußtſeyn ein Actus des Erkennens wird, bewirkt. Oder, da jede Erkenntniß ein Bewußtſeyn des erkennenden Subjects und des erkannten Objects enthält, ſo muß in einer Erklärung des Urſprunges jener angegeben werden, was es eigentlich ſey, das da macht, daß das Bewußtſeyn des Subjectes und Objectes mit allen an beyden vorkommenden abſoluten und relativen Beſtimmungen, und zwar auf eine nothwendige oder unausbleibliche Art entſteht.

Jede Erklärung des Urſprungs der menſchlichen Erkenntniſſe muß alſo, als ſolche, ſelbſt wieder eine Erkenntniß von dem ausmachen, was in keinem Bewußtſeyn gegeben iſt (denn jedes Bewußtſeyn, was auch immer das Object deſſelben ſey, z. B. das Bewußtſeyn des Wollens und der angenehmen oder unangenehmen Gefühle, ſchließt ſchon eine Erkenntniß von etwas in ſich), ſondern außer demſelben befindlich ihm vorhergeht. Mithin läßt ſich das, was in jener

jener Erklärung als Quelle der Erkenntniß angegeben wird, niemahls anſchauen, ſondern immer nur denken. Daß nun dieſes Denken Wahrheit enthalte, und daß dasjenige wirklich ſey, was darin als exiſtirender Grund der Erkenntniſſe geſetzt worden iſt, läßt ſich aber unmöglich mit Gewißheit einſehen. Denn der Gedanke vom Grunde der Erkenntniſſe iſt ja doch nicht dieſer Grund ſelbſt, und indem man dieſen Grund bloß durch allgemeine Begriffe denkt, hat man auch deſſen Natur, wie ſie in der Wirklichkeit beſtimmt iſt, noch nicht aufgefaßt. Daß mithin dasjenige, was man als den Grund der Erkenntniſſe denkt, dergleichen auch wirklich ſey, läßt ſich nicht wiſſen, denn unſer Bewußtſeyn kann doch nicht über ſich ſelbſt hinausreichen, und zugleich auch dasjenige in ſich ſchließen, was außer ihm, als ihm zum Grunde liegend, da ſeyn ſoll. Daß etwa vorgegeben wird, man müſſe den und den Grund zu den Erkenntniſſen wegen der Beſchaffenheiten, welche an ihnen Statt findet, hinzudenken, iſt ein leeres Vorgeben; denn indem man ſich nur deſſen bewußt wird, daß dieſes Denken aus einer Verbindung von Begriffen beſteht, wird man ſich auch zugleich deſſen bewußt, daß an der Realität der Begriffe gezweifelt werden könne, weil dieſe Begriffe die Exiſtenz des ihnen entſprechenden Objectes keinesweges ſchon bey ſich führen. Und von den Beſchaffenheiten der Erkenntniß einer Wirkung läßt ſich auch überall nicht mit Gewißheit auf die Beſchaffenheiten ihrer Urſache ſchließen.

Aber von dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe der Dinge läßt ſich auch nicht einmahl eine wahrſcheinliche Erklärung (vermittelſt einer Hypotheſe) aufſtellen. Die wahrſcheinliche Erkenntniß iſt nähmlich auf das Gebieth möglicher Erfahrung eingeſchränkt, und was in einer Hypotheſe als Grund zu etwas Wirklichen hinzugedacht wird, das muß der Einrichtung der Erfahrung und den Geſetzen derſelben gemäß ſeyn. Wenn wir alſo in unſerm Denken über alle Erfahrung hinausſteigen, welches in der Erklärung des Urſprunges unſerer Erkenntniſſe geſchehen muß, weil darin nicht von dem, was als Beſtandtheil zur Erkenntniß gehört, ſondern von dem, was ihr außer der Beſtimmung des Bewußtſeyns, woraus ſie beſteht, zum Grunde liegen ſoll, die Rede iſt; ſo verſchwindet alle Wahrſcheinlichkeit, und wir können uns alsdann nicht mehr auf die Geſetze und Einrichtungen der Erfahrung berufen, indem dieſe Geſetze außer der Erfahrung aufhören gültig zu ſeyn, und gar kein Grund vorhanden iſt, anzunehmen, es werde etwas deßhalb auch außer der Erfahrung vorkommen, weil es innerhalb dieſer Statt findet, und einen Beſtandtheil derſelben ausmacht. Mit einem Worte alſo: Da wir in der Erklärung des Urſprunges unſerer Erkenntniſſe die Erfahrung, und mit ihr die Geſetze derſelben gänzlich verlaſſen müſſen; ſo kann auch aus dieſen Geſetzen kein Grund der Wahrſcheinlichkeit deſſen, was wir etwa in jener Erklärung denken und als die Urſache der Erkenntniſſe von Dingen vorausſetzen mögen, hergenommen werden.

Ja

Ja ſetzt man die Reflexionen über dasjenige weiter fort, was die ſpeculativen Philoſophen in der Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen eigentlich betreiben; ſo ſieht man noch manchen andern Grund ein, warum bey ihrem Geſchäfte alle Mühe und Arbeit verloren ſeyn müſſe. Die Natur einer ſolchen Erklärung bringt es nähmlich, wie wir geſehen haben, mit ſich, daß man darin nicht bey einem Etwas ſtehen bleibe, was ſelbſt wieder im Umfange unſers Bewußtſeyns als Erkenntniß von etwas, und als ein weſentlicher oder zufälliger Beſtandtheil derſelben vorkommt, ſondern vielmehr den außer allem Bewußtſeyn befindlichen Grund der Erkenntniſſe nachweiſe. Die ſpeculativen Philoſophen verfahren mithin in ſo fern ganz recht, daß ſie dasjenige, was allen Erkenntniſſen, ohne ſelbſt ſchon eine Erkenntniß zu ſeyn, zum Grunde liegen ſoll, anzugeben bemüht ſind, welches auch ſchon geſchehen muß, wenn die Frage nach dem Urſprunge derſelben in ihrem ganzen Umfange genommen beantwortet werden ſoll, indem ſich alsdann bey einer Erkenntniß nicht auf eine andere, als den Grund jener verweiſen läßt. Wenn man nun nicht etwa gar über den Grund der Erkenntniſſe durch eine Inſpiration belehrt worden ſeyn, oder ihn durch eine eigene Sehkraft, die auf transſcendentale Dinge außer dem menſchlichen Bewußtſeyn hinausreicht, entdeckt haben will; ſo kann man dieſen Grund nur, nachdem man ſchon

eine urſachliche Verbindung der Erkenntniſſe mit gewiſſen außer ihnen befindlichen Gründen angenommen hat, vermittelſt des Schluſſes von der Beſchaffenheit dieſer Erkenntniſſe auf die ihnen angemeſſenen Urſachen, ausfindig gemacht zu haben glauben. Alle Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe ſetzt alſo ſchon eine Erkenntniß, nähmlich von der urſachlichen Verbindung der Dinge voraus, und wo dieſe Erkenntniß fehlt, da iſt kein Fortſchreiten von den übrigen Erkenntniſſen zu den Urſachen derſelben möglich. Die Frage nach dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß kann alſo, in ihrem ganzen Umfange genommen, nicht beantwortet werden, denn alle Erklärung dieſer Erkenntniſſe ſetzt ſchon Erkenntniſſe voraus, und wer gar keine Erkenntniſſe beſitzt, der kann auch nie etwas erklären. Bey dieſer Frage befinden wir uns alſo wirklich an der Gränze aller unſerer Einſicht, über welche kein Menſch hinaus kann, wenn er auch ſeiner Vernunft eine noch ſo große Machtvollkommenheit beylegen wollte. Wenn daher gleich alles, was ſonſt noch im Bewußtſeyn vorkommt (als Willensäußerungen, deren Geſetze und die Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen), ſogar aus völlig zureichenden, in gewiſſen Erkenntniſſen enthaltenen Gründen erklärbar wäre, wenn ſelbſt von der letzten Urſache der ganzen uns bekannten Welt ſich etwas wiſſen ließe; ſo müßte uns doch der Grund von allen unſern Erkenntniſſen verborgen

blei-

bleiben, weil zur Möglichkeit einer Erklärung der Erkenntniſſe immer ſchon wieder Erkenntniſſe erforderlich ſind. *)

Aus unſern bisherigen Unterſuchungen erhellet auch von ſelbſt ſchon, welcher Werth der Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß, der Verſchiedenheiten an denſelben und der Beſtandtheile, die darin angetroffen werden, aus einer Erkenntnißkraft und aus den verſchiedenen Zweigen derſelben zukomme. Denn nicht zu gedenken, daß die mannigfaltigen Erkenntnißkräfte, die in einer ſolchen Erklärung nahmhaft gemacht werden, genau beſehen nichts

wei-

*) Man könnte daher gegen die Möglichkeit der Erklärung der menſchlichen Erkenntniſſe von Dingen auch folgender Maßen argumentiren. Von der Exiſtenz (wenn gleich nicht von der Beſchaffenheit) deſſen, was den Grund der menſchlichen Erkenntniß von Dingen ausmachen ſoll, hat man entweder ſchon irgend eine Erkenntniß, oder man hat noch keine Erkenntniß davon, und ein dritter Fall iſt nicht möglich. Hat man noch keine Erkenntniß davon, ſo iſt es für uns ein Nichts, aus dem alſo auch nie etwas erklärt und abgeleitet werden kann. Hat man aber ſchon eine Erkenntniß davon, ſo muß dieſe, weil jede menſchliche Erkenntniß auf einen davon verſchiedenen Grund bezogen werden kann, wenn alles zur menſchlichen Erkenntniß Gehörige erklärt werden ſoll, wie man in der dianoiogoniſchen Metaphyſik beabſichtiget, abermahls aus ihren Gründen erklärt und abgeleitet werden. In Anſehung dieſes Grundes findet nun wieder das Nähmliche Statt, und wir haben von der Exiſtenz deſſelben entweder ſchon eine Erkenntniß, oder wir beſitzen davon keine Erkenntniß. Im letztern Falle iſt er Nichts, und im erſtern muß er gleichfalls wieder aus einem Grunde abgeleitet werden, bey welchem daſſelbe Statt findet, ſo daß man ſich alſo bey einer vollſtändigen Erklärung der menſchlichen Erkenntniſſe nothwendig in einen Regreſſus ins Unendliche verlieren muß.

weiter ſind, als die mannigfaltigen Erkenntniſſe ſelbſt, die man erſt erklärt wiſſen will, nur mit dem alsdann ganz leeren Titel einer Kraft verſehen; ſo ſetzt auch alle Ableitung der Erkenntniſſe aus angemeſſenen Kräften ſchon eine Erkenntniß von der Exiſtenz dieſer Kräfte voraus, und will man eine ſolche Erkenntniß wieder auf dieſelbe Art aus einer dazu vorhandenen Kraft ableiten, ſo geräth man in die Ableitung, die ins Unendliche führt oder nie zu Ende geht, weil alsdann jede Erkenntniß einer Kraft wiederum aus der Erkenntniß einer Kraft abgeleitet werden muß.

Wenn man alſo den Inhalt des Problems einer Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen genau erwägt, ſo läßt ſich gar keine Möglichkeit einer Auflöſung deſſelben ausfindig machen. Es iſt mithin auch ganz vergeblich, daß man ſich etwa, wie wohl manchmahl geſchehen iſt, um eine ſolche Möglichkeit darzuthun, auf das Gelingen der Entdeckungen des Aſtronomen an dem entfernten Himmel berufe. Denn wenn dieſer z. B. von der ſichtbaren Bewegung der Planeten auf die wahre aber unſichtbare Bewegung derſelben ſchließt, ſo verſteigt er ſich hierbey nicht über den Umfang des menſchlichen Bewußtſeyns hinaus, und beſtimmt in der Angabe der Urſachen der ſichtbaren Bewegung der Planeten nichts von dem, was außer dieſem Umfange da ſeyn ſoll, ſondern nur dasjenige, was wir an ihnen gewahrnehmen würden, wenn wir ſie in der Nähe beobachten könnten. Der ſpeculative Philoſoph hin-

gegen muß in der Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen über dasjenige hinausgehen, was zu den im Bewußtſeyn gegebenen Beſtimmungen und Theilen der Erkenntniß gehört. Möchte alſo auch die Sonne mit ihren Planeten noch Millionen Mahle weiter von uns entfernt ſeyn, als ſie es wirklich iſt, dasjenige aber, was dem Urſprunge der Erkenntniß von Dingen außer dem Bewußtſeyn zum Grunde liegen ſoll, ſo zu ſagen die Gränze dieſes Bewußtſeyn unmittelbar berühren; ſo würde doch von der wahren Bewegung jener und von dem eigentlichen Verhältniſſe derſelben zu einander eine Einſicht, welche die Kräfte unſerer Vernunft nicht überſtiege, möglich, zwiſchen der im Bewußtſeyn gegebenen Erkenntniß von etwas aber, und zwiſchen dem, was außer demſelben vorhanden dieſer zum Grunde liegen ſoll, immer doch eine Kluft befindlich ſeyn, welche kein Menſch zu überſpringen vermöchte.

Vermöge der Grundſätze des Skepticismus können wir demnach von dem gar nichts einſehen, und verſtehen, was unſern Erkenntniſſen von Dingen außer dem Bewußtſeyn zum Grunde liegen, und daſſelbe aus dem Zuſtande des Mangels der Erkenntniß von Etwas in den Zuſtand des Erkennens von dieſem Etwas verſetzen ſoll. Nach demſelben iſt alles, was die Schule von dem Urſprunge der Erkenntniſſe ſagt, nichts weiter als ein Spiel mit leeren Begriffen, und die wahre Weisheit, deren der Menſch in Anſehung ſeiner Erkenntniſſe fähig iſt, beſteht

darin,

darin, daß man die Unbegreiſlichkeit ihres Urſprunges einſehen lerne, ſich nicht ſchwärmeriſch aus ſich ſelbſt verliere, und keinen übermenſchlichen Stand=Punct fingire und aufſuche, von welchem herab jener Urſprung ſoll beobachtet werden können, ſondern vielmehr die Wißbegierde darauf einſchränke, die Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe und die Unterſchiede an denſelben, ferner die Geſetze zu erforſchen, durch welche die Verbindung der Ueberzeugung mit den verſchiedenen Erkenntnißarten beſtimmt wird.

Dritter Abſchnitt.

Vertheidigung des Skepticismus gegen die Beſchuldigung, daß er keinen die menſchliche Vernunft intereſſirenden Zweck habe; daß er ein vorzügliches Mittel der Cultur des menſchlichen Verſtandes unwirkſam mache, daß er die Fundamente der Moral und Religion untergrabe, und daß er endlich zum wenigſten mittelbarer Weiſe die Schwärmerey befördere.

Wir können leicht vorausſehen, daß mancher unſerer Leſer die ſkeptiſche Denkart über die Philoſophie, ſelbſt nach der berichtigten Form genommen, in welcher ſie bisher aufgeſtellt worden iſt, zwar wohl nicht völlig grundlos, oder gar ungereimt und ſich ſelbſt widerſprechend, aber doch immer noch für die Erreichung der Zwecke des Menſchen in mehr als einer Rückſicht ſehr nachtheilig finden dürfte. Zum

wenigſten hat der Dogmatismus von jeher dem Skepticis-mus viel böſes nachgeſagt, und was jener verheißt, iſt auch für die menſchliche Wißbegierde viel zu reitzend, und ſcheint mit den natürlichen Wünſchen der allgemeinen Menſchenver-nunft zu ſehr verflochten zu ſeyn, als daß man ſo leicht darauf gänzlich Verzicht thun könnte. Nun iſt es zwar unter der Würde einer Unterſuchung, welche die Berichtigung der menſchlichen Einſichten zum Ziele hat, ſich auf die Widerlegung deſſen ernſtlich einzulaſſen, was nur blinde Partey-Sucht und bloßer Eigendünkel haben eingeben kön-nen. In wie fern es aber das Anſehen hat, als wenn in der Grundeinrichtung unſerer Vernunft wirklich etwas ent-halten ſey, womit die ſkeptiſche Denkart über die Philoſo-phie ſich gar nicht vereinigen laſſe, in ſo fern iſt auch der Skeptiker verbunden, auf jede aus dieſem Titel gegen deſſen Denkart erhobene Klage ſich einzulaſſen, und von dem Ver-dachte, daß er bloß die theuerſten Hoffnungen der Ver-nunft zerſtöre, ohne dafür irgend einigen Erſatz anzubiethen, ſich gänzlich reinige.

Beſonders möchte wohl derjenige, welcher an dem Streite, den der Dogmatismus und Skepticismus über das, was die menſchliche Vernunft ſoll wiſſen und nicht wiſſen können, mit einander führen, als ein bloß unpartey-iſcher Zuſchauer keinen thätigen Antheil nimmt, ſich aber, nachdem er dieſem Streite lange genug zugeſehen hat, die Frage vorlegt: Für welche von den ſtreitenden Parteyen

man

man ſich wohl erklären könne, wenn man dabey auf das große und allgemeine Intereſſe der Menſchheit Rückſicht nimmt? ſo viel einzuſehen glauben, daß der Skepticismus nicht nur gar nichts in ſich ſchließe, was auf die geiſtige Cultur des Menſchen einige Beziehung hat, ſondern auch noch der Beförderung derſelben manches Hinderniß in den Weg lege, und auf dieſe Einſicht folgende Anklage der ſkeptiſchen Denkart gründen.

I.

Der Skepticismus hat gar keinen der menſchlichen Vernunft angemeſſenen Zweck.

Wenn der Skepticismus ſeine Zweifel bloß auf die Wiſſenſchaft von transſcendentalen Dingen einſchränkt, und nicht alle menſchliche Erkenntniß für unzuverläſſig erklärt; ſo hört er zwar auf, ein aus lauter Widerſprüchen beſtehendes Product einer eigenen Art des Aberwitzes zu ſeyn, deſſen Vertheidiger — wenn ja noch jemand, welcher ſeiner Vernunft mächtig iſt, denſelben zu vertheidigen wagen ſollte, — man dadurch am geſchwindeſten abfertiget, daß man dasjenige, was ſie ſagen, ihren eigenen Principien gemäß wieder bezweifelt: Nichts deſtoweniger aber bleibt er auch noch in jeder verbeſſerten Form, die man ihm geben mag, eine Denkart, die ganz und gar keinen der Vernunft angemeſſenen Zweck hat, und bey der es daher die Vernunft, weil

dieſe Denkart gar nichts dieſelbe Befriedigendes darbiethet, niemahls auf die Dauer aushält. In den Unternehmungen des Dogmatismus liegt hingegen immer etwas, das ſich auf die wahren und allgemeinen Bedürfniſſe der menſchlichen Vernunft bezieht, daher man zum wenigſten wünſchen muß, daß ihm ſein Vorhaben, die menſchliche Erkenntniß über die Erfahrung hinaus zu erweitern, beſſer gelingen möchte, als es noch bisher der Fall geweſen iſt.

Es giebt nähmlich für jeden Menſchen, der den Werth ſeines irdiſchen Daſeyns nicht nach dem beſtimmt, was er angenehmes fühlt und genießt, höchſt wichtige Erkenntniſſe, die das Daſeyn Gottes, die Freyheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung der Unſterblichkeit und die höchſten Quellen des Pflichtgebothes betreffen, und alſo über das, was in der Erfahrung als exiſtirend gegeben iſt, hinausgehen. Nun iſt zwar ſelbſt der gemeinſte Verſtand ſchon von der Natur mit der Fähigkeit verſehen worden, ſich ohne alle ſubtile Speculation von dieſen Erkenntniſſen, die eben ſo viele Stützen des Rechtverhaltens ſind, dasjenige zu verſchaffen, was er davon bey dem Beſtreben nach dem höhern Zwecke ſeines Daſeyns nöthig hat, und es wäre thöricht zu glauben, daß die Natur dieſe Erkenntniſſe denen vorbehalten hätte, die Talente und Zeit haben, hinter lauter abſtracten Begriffen nach der Exiſtenz von Dingen zu forſchen. Inzwiſchen kann doch auch nicht geläugnet werden, daß den Vorſtellungen, welche ſich der gemeine Men-

ſchenverſtand von Gott, von der Freyheit, Unſterblichkeit und von den Quellen der Pflicht macht, eine gewiſſe Unbeſtimmtheit und Verworrenheit anklebe, in welcher Beſchaffenheit ſie ſich leicht, ſo wohl mit den Irrthümern des Aberglaubens, als auch mit den Einbildungen der Schwärmerey vereinigen, und alsdann zur Beförderung der höheren Zwecke des Menſchen ganz unbrauchbar werden.

Nun mag man die Eitelkeit der Prahlerey des Dogmatismus mit ſeinem Wiſſen noch ſo hoch anſchlagen; ſo bleibt ihm doch der Vorzug, daß ſeinem Bebrüten abſtracter Begriffe eine der menſchlichen Vernunft anſtändige Wißbegierde zum Grunde liegt: Denn die Wahrheit der Lehre vom Daſeyn Gottes, von der Freyheit des Willens, von der Hoffnung der Unſterblichkeit und von der überſinnlichen Quelle der Pflichtgebothe ſind ja das eigentliche Ziel ſeiner Nachforſchungen. Das Verdienſt aber, zur Deutlichkeit dieſer Wahrheiten und zur Reinigung derſelben von ſo manchen Zuſätzen des Aberglaubens und der Schwärmerey etwas beygetragen zu haben, kann ihm doch gewiß nicht ſtreitig gemacht werden. Der Dogmatismus hat alſo einen Zweck, der die Vernunft intereſſirt, und an deſſen Erreichung jeder gutgeſinnte Menſch innigen Antheil nimmt. Und wenn er auch nie völlig erreicht werden könnte, ſo iſt es doch ſchon ein Gewinn, demſelben auch nur um einige Schritte näher gebracht worden zu ſeyn.

Was

Was treibt hingegen der Skepticismus? Er fordert, was er ſelbſt nicht leiſten kann, und tadelt, was er nicht beſſer zu machen verſteht! Wozu eben keine große Weisheit erforderlich iſt. Und was hat er denn der menſchlichen Vernunft, deren Angelegenheit er gleichfalls zu beſorgen vorgiebt, anzubiethen? Nichts weiter, als — Zweifel! Unmöglich kann es aber doch die Beſtimmung der menſchlichen Vernunft ſeyn, immer auf einem gränzenloſen Ocean von Ungewißheiten herumgetrieben zu werden. Und da dieſelbe vermöge ihrer Natur irgend einen ſichern Beſitz von Kenntniſſen und Gewißheit ſucht; ſo kann ſie nicht wiſſentlich ſich der Leitung des Skepticismus überlaſſen. Es iſt alſo nur ein thörichter Hang, ſich, weil man das menſchliche Wiſſen nicht weiter bringen kann, durch ein vorgebliches Nichtwiſſen auszeichnen zu wollen, und gar kein der menſchlichen Vernunft gemäßer Zweck, was dem Skepticismus zum Grunde liegt.

II.

Der Skepticismus macht ein vorzügliches Mittel der Cultur des menſchlichen Verſtandes ganz unwirkſam.

Durch das Denken, oder durch die Beſchäftigung mit allgemeinen Begriffen, erhebt ſich der Menſch weit über das Thier, und obgleich dieſes Denken nicht ſein einziger

Beruf

Beruf iſt, ſo hat es doch auf jede andere ſeiner Beſtimmungen Beziehung, und iſt bey aller Erkenntniß, die im geringſten über den eingeſchränkten und nie zum Allgemeinen ſich emporhebenden Unterricht der Sinne hinausreichen ſoll, unentbehrlich.

Es iſt aber bekannt genug, daß der Verſtand keines Weges durch das bloße Einſammeln mannigfaltiger Erfahrungserkenntniſſe, ſondern allein durch den ſichern und methodiſchen Gang einer Wiſſenſchaft cultivirt, d. i. geſchickt gemacht werde, allgemeine Vorſtellungen feſthalten und zergliedern, niedere Begriffe höhern ſubordiniren, aus allgemeinern Grundſätzen beſondere nach den Regeln einer ſichern Schlußart ableiten, und überhaupt verſchiedene Erkenntniſſe in ein wohlgeordnetes Ganzes vereinigen zu können. Nun mag man aber über den baren Gewinn von poſitiven Einſichten, den die ſpeculative Philoſophie, beſonders die Metaphyſik, bisher geliefert haben ſoll, urtheilen, wie man will; ſo iſt doch dieſes unläugbar, daß durch das Beſtreben eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen, der menſchliche Verſtand ganz vorzüglich cultivirt, und ein gründliches Verfahren bey allen übrigen Zweigen der menſchlichen Erkenntniß befördert worden iſt. Es bedarf nähmlich keine einzige Wiſſenſchaft der Aufmerkſamkeit auf die Regeln der wiſſenſchaftlichen Form ſo ſehr, als die Philoſophie. Denn da ſie ihrer Natur nach in den ihr eigenthümlichen Urtheilen ſich über allen Unterricht der Sinne

erhebt,

erhebt, und lediglich vermittelſt abſtracter Grundſätze und der daraus gezogenen Folgerungen (deren Richtigkeit niemahls aus irgend einer innern oder äußeren Erfahrung, ſondern immer nur durch Aufmerkſamkeit auf die allgemeinen Regeln des Verſtandesgebrauchs eingeſehen werden kann) das Ziel ihrer Beſtrebungen zu erreichen im Stande iſt; ſo wird durch dieſelbe der Verſtand ganz vorzüglich dazu angehalten und angeführt, Begriffe zu verdeutlichen, mannigfaltige Erkenntniſſe durch Aufſuchung allgemeiner Grundſätze auf eine Einheit zu bringen, und endlich alles, was in einem Urtheile liegt und dadurch erkannt werden kann, daraus abzuleiten, was denn immer für die Bearbeitung aller andern Erkenntniſſe, ſo gar für die Betreibung der Angelegenheiten des täglichen Lebens, auf welche die Uebung des Nachdenkens doch auch Einfluß hat, höchſt vortheilhaft iſt.

Wir finden daher auch, daß zu allen Zeiten die gründliche Bearbeitung aller wiſſenſchaflichen Erkenntniſſe, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt, immer mit dem Eifer, womit die Probleme der Philoſophie erforſcht wurden, gleichen Schritt gehalten habe. Nicht allein bey dem geiſtreichen Volke der Hellenen waren die Schulen der ſpeculativen Philoſophie die vorzüglichſten Anſtalten, in welchen die talentvollſten Köpfe gebildet, und zum Nachdenken über alles, was den Menſchen intereſſiren kann, und mit den Zwecken deſſelben in naher oder entfernter Verbindung ſteht,

an:

angeführt wurden; ſondern auch in den neuern Zeiten haben gerade diejenigen unter den kultivirten Nationen, welche einen Carteſius, Locke und Leibnitz beſaßen, für die Erweiterung und Vervollkommnerung aller Zweige der menſchlichen Erkenntniß das Meiſte gethan. Und beſonders muß man von den Deutſchen ſagen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in der Bearbeitung der Wiſſenſchaften, wodurch ſie ſich ſchon faſt ein halbes Jahrhundert hindurch vor allen übrigen kultivirten Nationen in Europa ausgezeichnet haben, ganz vorzüglich durch den regen Eifer erzeugt und genährt worden ſey, mit dem von ihnen ſeit Leibnitzens und Wolfs Zeiten die wiſſenſchaftliche Philoſophie bearbeitet worden iſt. Wenn daher gleich die Klage, daß auf den Univerſitäten Deutſchlands die wißbegierige Jugend mit den ſubtilen Fragen der Schul-Philoſophie, die dem in ihr liegenden Hange zum Idealiſchen große Nahrung geben, ſich zu viel beſchäftige, und darüber oftmahls die Erlernung weit wichtigerer und ihren künftigen Berufsgeſchäften weit angemeſſener Erkenntniſſe zu ſehr verabſäume, allerdings wohl gegründet ſeyn möchte; ſo muß doch auch zugeſtanden werden, daß gerade dieſe Beſchäftigung in den Gelehrten Deutſchlands den Hang zur Gründlichkeit und wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit bey allem, was ein Gegenſtand des menſchlichen Nachdenkens ſeyn kann, erregt und gepflegt habe, und dadurch alſo für alle übrige Wiſſenſchaften wohlthätig geworden ſey. Der Jüngling, der in den Unterſu-

chun-

chnugen der Schul-Philoſophie für ſeinen Hang zu geheimen und dem gemeinen Menſchenverſtande verborgenen Wahrheiten ſo viele Nahrung fand, wird vielleicht dereinſt als Geſchäftsmann, oder wieder als Lehrer von Unmündigen von dem unmittelbar wenig brauchen können, was er auf der Univerſität von den Beſchaffenheiten der Monaden, von den Eigenſchaften der Dinge überhaupt, von der Verwandlung aller Gegenſtände in Erſcheinungen, ſo bald ſie durch das Medium der reinen Anſchauungen Raum und Zeit zur Kenntniß des Menſchen gelangen, hörte und ſelbſt ergrübelte. Aber hat er bey dieſen Unterſuchungen nur ſeinen Verſtand wirklich angewendet, und dadurch denſelben daran gewöhnt, nach ſichern Regeln und allgemeinen Principien zu verfahren, und in den Inhalt der Begriffe und Grundſätze tief einzudringen: So hat er ſich in dem Hörſaale des Philoſophen ein Capital geſammelt, das für die ganze Lebenszeit Zinſen trägt, und ſein an ein methodiſches Nachdenken gewöhnter Verſtand wird künftig alles, womit er ſich befaßt, mit weit mehr Ordnung und Gründlichkeit betreiben, als es ohne die Uebungen in der Schule des ſpeculativen Philoſophen geſchehen ſeyn würde.

Wenn alſo auch der menſchliche Geiſt in den Syſtemen der Philoſophie das nicht finden ſollte, was ſie ihm verheißen, ſo haben ſie doch um deſſen ganze Cultur dadurch ein ſehr groſses Verdienſt ſich erworben, daß ſie das Nachdenken erweckten, übten und an das Verfahren nach

Regeln gewöhnten, wobey wir dieß noch gar nicht in Anſchlag bringen wollen, daß eines Theils die Abſicht, dergleichen Syſteme zu errichten, ſo mancherley Veranlaſſung gegeben hat, Thatſachen der innern und äußern Erfahrung genau zu zergliedern, mit einander zu vergleichen, und deren Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten zu bemerken, wodurch dieſe Thatſachen dem deutlichen Bewußtſeyn näher gebracht worden ſind, (welcher Arbeit der menſchliche Geiſt ſich wohl ſchwerlich unterzogen haben würde, wenn ihn nicht das unvertilgbare Intereſſe, das für ihn die Auflöſung der Probleme der wiſſenſchaftlichen Philoſophie hat, dazu aufgefordert und angetrieben hätte;) daß andern Theils aber auch die Beſchäftigung mit den Fragen der ſpeculativen Philoſophie in allen wahren Denkern die Sehnſucht nach einem beſſern Zuſtande des menſchlichen Geſchlechts, und die Entwürfe zu einem ſolchen Zuſtande veranlaßt hat, welche zwar nie gänzlich realiſirt werden konnten, aber mehrmahls doch dazu behülflich geweſen ſind, daß nach und nach manche Hinderniſſe der menſchlichen Cultur bey Seite geſchafft wurden.

Und welchen Erſatz für die Vortheile, den uns die Beſchäftigung mit den philoſophiſchen Syſtemen gewährt, biethet denn der Skepticismus an? Schlechterdings gar keinen. Denn dazu, daß man ſich durch die Verachtung aller ſpeculativen Nachforſchungen über die letzten Gründe der Dinge und unſerer Erkenntniſſe derſelben ein Anſehen

von

von einer tiefern und weit gründlichern Einſicht zu geben ſucht, wie er thut, iſt eben keine mühſame Anſtrengung und Uebung der Verſtandeskräfte erforderlich. Ueberhaupt aber muß durch das Mißtrauen gegen alle Beſchäftigung mit bloßen abſtracten Begriffen, um dadurch zu erweiterten Einſichten von Dingen zu gelangen, das der Skepticismus einflößt, weil der menſchliſche Geiſt ſich doch an irgend etwas einigermaßen Zuverläſſiges halten muß, in dieſem Geiſte eine ſolche blinde Ergebenheit an den eingeſchränkten Unterricht der Sinne bewirkt werden, daß er niemahls zum Gefühl ſeiner Würde, Selbſtſtändigkeit und Freyheit, durch die er ſelbſt auf das Entſtehen und die Vervollkommnung ſeiner Erkenntniſſe Einfluß haben kann, gelangt, und eigentlich in den Zuſtand der Roheit wieder verſetzt wird, aus dem er ſich erſt durch die Beſchäftigung mit den abſtracten Begriffen der Wiſſenſchaften herausgearbeitet hat. So unſchädlich alſo der Skepticismus auch immer für die Angelegenheiten des täglichen Lebens ſeyn mag, ſo iſt er es doch keinesweges für die Cultur der Wiſſenſchaften und die Ausbildung des Verſtandes, denn die Geringſchätzung der zu dieſen Wiſſenſchaften erforderlichen Geiſtesthätigkeit, die er einflößt, kann unmöglich zur Bearbeitung derſelben einladend ſeyn.

III.

III.

Der Skepticismus untergräbt die Fundamente der Moral und Religion.

Dieß iſt aber noch nicht die ſchlimmſte Wirkung des Skepticismus, daß er eines der vorzüglichſten Mittel der Uebung und Ausbildung des menſchlichen Verſtandes unbrauchbar macht. Seine Zweifel richten ſogar in Anſehung desjenigen, was dem Menſchen das Heiligſte iſt, und auf die oberſte Beſtimmung deſſelben ſich bezieht, einen unerſetzlichen Schaden an.

Die Begriffe vom Guten und Böſen, vom Recht und Unrecht, und die auf dieſe Begriffe ſich gründenden Regeln für das Handeln ſind nichts in der Sinnenwelt Gegebenes, und können nur durch den Verſtand gedacht werden. Auch kommt bey dem Streben nach ſittlicher Vollkommenheit ſehr viel darauf an, daß der Menſch von ſeiner Pflicht Gewißheit habe, und dem Gebothe derſelben eine unbedingte Gültigkeit zugeſtehe, welche Gewißheit und unbedingte Gültigkeit des Sittengeſetzes für den über ſeine Pflicht nachdenkenden Menſchen nur dann Statt finden kann, wenn ſeiner Erkenntniß dieſer Pflicht allgemeine und apodiktiſche Principien zum Grunde liegen. Nun läugnet oder bezweifelt der Skepticismus die Möglichkeit aller abſoluten Principien, und die Begriffe des Verſtandes haben nach ihm, bloß für ſich ſelbſt genommen, keine Beziehung auf Wahrheit;

ja wenn ſie auch etwas Reales vorſtellen, ſo ſoll es doch durch ſie nie, wie es in der Wirklichkeit beſchaffen iſt, dem Bewußtſeyn vorgehalten werden. Neben einer ſolchen Verachtung der abſoluten Principien, und jeder Wirkung des nicht mit den Anſchauungen der Sinne verflochtenen Verſtandes kann unmöglich eine feſte Ueberzeugung von der Heiligkeit der Pflicht beſtehen. Und wenn auch der Skeptiker die Gültigkeit der ſittlichen Vorſchriften nicht praktiſch, d. h. in der Abſicht bezweifelt, um ſich ihrer Autorität zu entziehen und dem Laſter ungehindert in die Arme werfen zu können; ſo läßt doch die ihm eigenthümliche Denkungsart eine ſolche vollkommne Gewißheit in Anſehung deſſen, daß etwas unſere Pflicht ſey, nicht aufkommen, welche allein im Stande iſt, die Kraft und den Muth des Menſchen bis zu dem Grade zu beleben, daß er im Stande iſt, großen Verſuchungen zum Laſter hinreichenden Widerſtand zu thun. Wenn der Tugend Opfer dargebracht werden ſollen, dann grübelt der Menſch von ſelbſt ſchon gern darüber, ob auch wohl die ſtrenge Forderung derſelben für den ſchwachen, an die Sinnlichkeit gebundenen Menſchen Gültigkeit haben könne; und dieſe Grübeleyen erhalten durch die Denkart des Skepticismus ein Anſehen von Gründlichkeit, welches ſie nur um deſto nachtheiliger macht.

Noch weit weniger iſt aber dieſe Denkart mit der religiöſen Ueberzeugung, einem Ausfluſſe der ſittlich guten

Geſinnungen und einem Mittel der Befeſtigung in dieſen Geſinnungen, vereinbar. Es kann nichts als grobe Inconſequenz, oder gar bloße Heucheley ſeyn, wenn der Skeptiker vorgiebt, daß er aus Gründen der Vernunft an eine höchſte Quelle alles Guten und aller Vollkommenheiten glaube. Wenn er aber etwa behauptet, daß in Sachen der Religion ſeine Vernunft ſich dem Glauben unterwerfe, und daher den Beweisgründen einer geoffenbarten Religion ſich hingebe; ſo iſt dieß ein leeres Geſchwätz, das nur die Einfalt in Anſehung ſeiner wahren Geſinnungen irre leiten kann. Denn wie kann er wohl, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, dem Begriffe vom Unbedingten Realität beylegen, da er keinem Begriffe in Anſehung der objectiven Gültigkeit trauen zu dürfen vorgiebt? Oder wie kann er behaupten, daß in ihm irgend eine Art der Ueberzeugung vom Zuſammenhange des unbedingten Guten mit dem bedingten da ſey, da er dem Schluſſe von der Wirkung auf die Urſache gar keinen Werth zugeſteht. Wie kann endlich bey ihm Glaube an Offenbarung Statt finden, wenn er der Vernunft die Fähigkeit abſpricht, aus dem Bedingten das Daſeyn des Unbedingten zu erkennen; läßt es ſich denn etwa einer Begebenheit in der Sinnenwelt unmittelbar anſehen, daß ſie nicht durch die Kräfte der Natur, ſondern von dem oberſten Urheber und Regenten der ganzen Natur gewirkt worden ſey? Der Skepticismus läßt alſo gar nichts übrig, worauf man Religion ſtützen könnte, und will die Blicke unſers Geiſtes

lediglich auf die Betrachtung der Unvollkommenheiten der Sinnenwelt eingeſchränkt wiſſen.

IV.

Der Skepticismus begünſtigt zum wenigſten mittelbarer Weiſe alle Arten der Schwärmerey.

So ſehr ſich endlich auch der Skepticismus das Anſehen geben mag, daß er das volle Licht der Aufklärung über jede Beſchäftigung des menſchlichen Geiſtes verbreite, und überall die Finſterniſſe des Aberglaubens und der Schwärmerey zerſtreue; ſo iſt doch dieß keinesweges der Fall, ſondern ſeiner Natur nach befördert er (allerdings wohl, wie man annehmen darf, wider ſeinen Willen) beyde, wenn auch nicht unmitelbarer, doch mittelbarer Weiſe in einem ganz vorzüglichen Grade.

Es giebt nähmlich im Menſchen einen großen Hang zur Beſchäftigung mit geheimen und verborgenen Wahrheiten, ohne welchen er vielleicht gleich dem Thiere mit ſeinen Blicken immer nur an der Außenſeite der Sinnen-Objecte hängen geblieben ſeyn würde. Dieſer Hang fordert Befriedigung, und wenn ſie ihm nicht auf eine nützliche, oder doch unſchädliche Art zu Theil wird, ſo wird er ſie auf eine für ſeine wahren Zwecke nachtheilige Art zu erhalten ſuchen. Zu den zum wenigſten unſchädlichen Mitteln ihn zu befriedigen gehört ganz vorzüglich die ſpeculative Philoſophie. Mag es auch im-

immer ſeyn, daß durch dieſelbe das Geheimniß der Entſtehung der Dinge in der Welt, oder des Urſprunges unſerer Erkenntniß von dieſen Dingen nicht aufgelöſt worden ſey; ſo hat ſie doch, weil ſie bey dem Verſuche einer Auflöſung nach Verſtandesregeln verfuhr, oder ſich dabey bloß durch Begriffe, Grundſätze und deren Zergliederung zu helfen ſuchte, den Verſtand in eine auf vielfältige Art heilſame Thätigkeit verſetzt, und ihre Verehrer vor aller Schwärmerey, die in Ahndungen und Viſionen das Ueberſinnliche aufzufaſſen bemüht iſt, verwahrt. Nach dem Skepticismus kann hingegen der Verſtand keine Brücke ſchlagen, welche in die Region des Ueberſinnlichen führte. Gleichwohl iſt nun einmahl in der menſchlichen Natur ein Hang zu verborgenen Wahrheiten und eine Richtung auf Einſichten, die über die Sinnenwelt hinausreichen, vorhanden, und dieſer Hang läßt ſich durch die Beweiſe des Skepticismus von der Unmöglichkeit, uns in unſern Erkenntniſſen über die Ausſprüche des Bewußtſeyns vom Daſeyn der Dinge zu erheben, weder einſchränken noch gänzlich vertilgen. Die Sinnenwelt, und ſo urtheilt ſelbſt der gemeine Menſchenverſtand, kann doch unmöglich alle Wirklichkeit enthalten, und außer ihr muß noch mancherley exiſtiren. Hat aber ein Menſch zu dieſer Einſicht ſich erhoben, ſo wird er auch ſchwerlich abgehalten werden können, der Exiſtenz und Beſchaffenheit deſſen, was nicht in die Sinne fällt, weiter nachzuforſchen, und leitet ihn nicht die ſpeculative Philoſophie bey

tiefem Nachforſchen mit dem Lichte ihrer Begriffe und Grundſätze vor, ſo wird er ſicher in die von allen Arten der Wahrheit ſich entfernenden Wege der Schwärmerey gerathen.

Die Schwärmerey und die Denkungsart des Skepticismus ſind daher gar nicht mit einander ganz unverträglich; und ſo wie der Unglaube oft in dem thörichteſten Aberglauben übergegangen iſt, eben ſo kann der Skepticismus, weil er die Wißbegierde der Vernunft in allen Stücken unbefriedigt läßt, die Schwärmerey begünſtigen. Zum wenigſten haben die Schwärmer zu allen Zeiten die Lehre des Skepticismus, daß ſich vermittelſt bloßer Begriffe gar nichts wiſſen und einſehen laſſe, als eine Prämiſſe zur Vertheidigung des Glaubens an die Geſchöpfe ihrer erhitzten Einbildungskraft gebraucht, indem ſie bald fanden, daß dieſe Geſchöpfe, gleich den Vögeln der Nacht, weit eher die Dunkelheit, welche der Skepticismus über die Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniſſe verbreitet, als das Licht vertragen konnten, welches der Dogmatismus durch Zergliederung der Begriffe und durch Aufſtellung ſicherer Grundſätze anzündet.

Was aber den Mißbrauch der Begriffe und Grundſätze der Vernunft zu überſchwänklichen Erkenntniſſen betrifft, der freylich bey den Dogmatikern oftmahls Statt gefunden hat; ſo iſt ja jetzt demſelben in der neuern Philoſophie durch Beſtimmung der Gränzen der menſchlichen Erkennt-

niſſe

niſſe hinreichend entgegengearbeitet worden, und dieſe Philoſophie hat vermittelſt einer richtigen Leitung ihrer Speculationen den Skepticismus in dem einzigen Verdienſte, das man noch von ihm rühmen konnte, nähmlich Warnungen gegen alle unnütze Beſchäftigung mit überſinnlichen Dingen ertheilt zu haben, bey weiten übertroffen, indem jene die Gränzen ganz genau bezeichnet, innerhalb welcher allgemeine Begriffe und Grundſätze von realem Gebrauche ſind, dieſer aber eigentlich gar nicht beſtimmt, auch gar nicht zu beſtimmen vermag, bis wie weit der Vernunft, auf deren Autorität er ſich doch gleichfalls beruft, in der Anwendung allgemeiner Begriffe und Grundſätze eigentlich zu trauen ſey.

Hier hätten wir alſo eine Anklage des Skepticismus vernommen, nach welcher er auf vielfache Art ſchädlich ſeyn, und ſich ſogar auch an demjenigen vergehen ſoll, was für die Menſchheit heilig und ehrwürdig iſt. Es müßte aber wohl ein ungerechtes Urtheil erfolgen, wenn jemand ſogleich in Rückſicht auf dieſe Anklage das Schuldig über ihn ausſprechen, und nicht vorher auch dasjenige, was der Skeptiker zu ſeiner Vertheidigung anzuführen vermag, anhören und erwägen wollte. Es wird alſo gewiß unſern Leſern lieb ſeyn, wenn wir dieſen gleichfalls auftreten, und die Rechtfertigung der

ihm

ihm eigenthümlichen Denkungsart gegen die obigen Beſchuldigungen vorbringen laſſen.

A.

Der Skepticismus bezieht ſich auf weſentliche Bedürfniſſe der menſchlichen Vernunft.

Daß der Skepticismus kein zweckloſes Bezweifeln desjenigen ſey, was die Dogmatiker einzuſehen und zu wiſſen vorgeben, das wird am deutlichſten aus einer Angabe der Zwecke, die ihm zum Grunde liegen, erhellen.

Es dürfte wohl jedermann einräumen, daß die Vernunft unmöglich daran ein Gefallen finden könne, immer unter lauter einander entgegengeſetzten Meinungen herumgetrieben zu werden, und mit Einſichten ſich zu beſchäftigen, in Anſehung welcher ſie zu beſorgen hat, daß ſie ſolche bald wieder als Irrthümer werde verwerfen müſſen. Dieſe oberſte Kraft unſers Gemüthes geht bey allen ihren Thätigkeiten, ſie mögen nun eine poſitive Erweiterung der Einſichten, oder die bloße Verwahrung vor Irrthümern zur Abſicht haben, immer auf eine feſte Ueberzeugung und auf ein dauerhaftes Fürwahrhalten aus, durch welches ſich auch überhaupt die Weisheit von der Thorheit, die in ihren Vorausſetzungen beſtändig hin und herſchwankt, weſentlich unterſcheidet. Dergleichen Ueberzeugung läßt ſich nun nicht dadurch erlangen, daß man jedem Wege, der etwa zur Wahrheit

heit und Einſicht führen zu können ſcheinen möchte, blindlings folgt, oder jeden Wunſch nach gewiſſen Arten von Erkenntniſſen, der in uns entſteht, ſogleich zu befriedigen ſucht; ſondern kann der Vernunft nur dann erſt zu Theil werden, nachdem ſie ſich von den oftmahls ganz thörichten Neigungen der urſprünglich blind wirkenden Wißbegierde frey gemacht, und die Arten und Bedingungen des uns Menſchen möglichen Wiſſens genau unterſucht hat. Denn nur durch eine ſolche Unterſuchung kann den Einflüſſen der Uebereilung auf unſere Urtheile geſteuert, und der Vernunft in Anſehung ihrer Einſichten ein ſicherer Beſitz verſchafft werden. Wer hingegen auf die Wiſſenſchaft von einem Gegenſtande ausgeht, ohne vorher erwogen zu haben, ob überhaupt und in welchem Grade von dieſem Gegenſtande ein Wiſſen für den Menſchen möglich ſey; der mag ſich nur darauf gefaßt machen, aus dem vermeintlichen Beſitze dieſer Wiſſenſchaft durch Zurechtweiſungen und Ueberführungen von Irrthümern, welche für die Vernunft immer demüthigend bleiben, gar bald wieder herausgeworfen zu werden. — Eine ſichere Richtſchnur für den Gebrauch des Erkenntnißvermögen iſt es nun, was der Skepticismus zuerſt und ganz vorzüglich beabſichtiget.

Genau beſehen hat alſo der Skepticismus mit dem Dogmatismus einen für die Vernunft ſehr wichtigen und in der Natur derſelben gegründeten Zweck gemein, nähmlich den, der Vernunft in Anſehung ihres Fürwahrhaltens

Sicher-

Sicherheit zu verſchaffen, und dadurch alle Veränderung in ihren Urtheilen, ſo viel nur möglich iſt, zu verhindern. Aber in der Wahl der Mittel, um zu dieſem Zwecke zu gelangen, weichen ſie gänzlich von einander ab. Der letztere ſucht nähmlich denſelben dadurch zu erreichen, daß er der Vernunft aus einer Zuſammenſtellung von Begriffen vordemonſtrirt, es ſey von einem gewiſſen Gegenſtande, nach deſſen Kenntniß ſie etwa Verlangen tragen kann, keine andere Erkenntniß möglich, als die durch dieſe Zuſammenſtellung beſtimmte; jener hingegen dadurch, daß er der Vernunft die Bedingungen vorhält, an welche eigentlich das menſchliche Fürwahrhalten gebunden iſt, und ſie ganz der natürlichen Beſtimmung derſelben gemäß, in ihren Einſichten von der Beſtimmung durch bloße Scheingründe frey zu machen ſucht.

Unter den Scheingründen aber, welche die menſchliche Vernunft irre führen, und ihr den Beſitz von Erkenntniſſen vorſpiegeln, giebt es welche, die zu allen Zeiten in einem ganz vorzüglichen Grade wirkſam geweſen ſind, gegen die man alſo auch nicht genug auf ſeiner Huth ſeyn kann, und dieß ſind die auf abſtracte Begriffe gegründeten Speculationen über transſcendentale Dinge. Es iſt daher ein Hauptzweck des Skepticismus, alle aus dieſen Speculationen entſtehenden Blendwerke zu zerſtören, und die Einſicht von den Bedingungen und Gränzen wahrer Erkenntniſſe in der Vernunft bis zu dem Grade zu verſtärken, daß

ſie

ſie von jenen Speculationen nicht weiter getäuſcht werden kann. Denn wenn durch eine fehlerhafte Beſchaffenheit unſerer Sinnorgane die unmittelbare Erkenntniß äußerer Objecte verfälſcht wird, ſo kann jedermann leicht dieſe Verfälſchung dadurch entdecken, daß er ſeine Empfindungen von einem Gegenſtande mit den Empfindungen anderer Menſchen von demſelben Gegenſtande vergleicht, und zuſieht, ob ſie mit einander übereinſtimmen, oder nicht. Eben ſo giebt es auch, ſo lange das Gemüth nicht ſelbſt zerrüttet iſt, mehrere Mittel, wodurch der Betrug, den uns etwa die Einbildungskraft ſpielt, gar bald ausfindig gemacht werden kann. Ganz anders hingegen iſt es mit dem Blendwerke von Erkenntniſſen beſchaffen, das aus gewiſſen Verknüpfungen der Begriffe im Verſtande entſpringt. Wenn nähmlich dieſe Verknüpfung nach der logiſchen Regel, die Nothwendigkeit enthält, fortgeht, ſo wird gemeiniglich die Vernunft dadurch ſo ſehr hintergangen, daß ſie die Verknüpfung der Begriffe im Verſtande für eine Verknüpfung der Begriffe mit Sachen außer dem Verſtande anſieht, und ſich dem Anſehen, worauf dieſer vermöge der nothwendigen Gültigkeit der Geſetze, nach welchen er Vorſtellungen vereinigt, Anſprüche macht, blindlings unterwirft. Es iſt daher eine Hauptabſicht des Skepticismus, in der Vernunft das Bewußtſeyn der Bedingungen, unter welchen erſt die nach den logiſchen Regeln verknüpften Vorſtellungen Erkenntniſſe ſeyn, und auf Beyfall gegründeten Anſpruch ma-

chen können, zu beleben, ihr dadurch wahre Selbſtſtändigkeit zu verſchaffen, und ſie von der Knechtſchaft, in welcher ein bloßes Spiel mit Begriffen dieſelbe gefangen hält, zu befreyen. Denn zu dieſem Behufe zeigt er eben, daß keine Verbindung von Begriffen lediglich für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt genommen Beziehung auf ein dem Gedanken entſprechendes Object habe, und daß hierin kein einziges Urtheil eine Ausnahme mache. Es iſt ihm hierbey gar nicht darum zu thun, die Vernunft gegen den Verſtand aufzuhetzen, und den Wirkungen des letztern auch dann, wenn er ſich mit Begriffen beſchäftiget, über deren Realität vorher ſichere Erkundigung (aber außer ihm) eingezogen worden iſt, allen Werth abzuſprechen; ſondern es ſoll nur der Anmaßung des Verſtandes, für ſich ſelbſt genommen ſchon ein Erkenntnißvermögen ſeyn zu wollen, die er leicht durchſetzt, wenn die Vernunft nicht auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung aufmerkſam iſt, Einhalt geſchehen.

Hieraus nun, daß der Skepticismus die Vernunft vor den Täuſchungen ſichert, die aus der Beſchäftigung mit bloßen Begriffen ſo leicht entſpringen können, kann ſchlechterdings kein Nachtheil, ſondern nichts als Vortheil entſtehen; oder man müßte annehmen wollen, daß durch Wahn und Irrthum die Erreichung der eigentlichen Zwecke des Menſchen ſicherer, als durch Einſicht der Wahrheit befördert werde. Ja durch die Zerſtörung ſolcher Täuſchungen vermittelſt des Skepticismus, welche ſchon an ſich

ſelbſt

ſelbſt genommen wohlthätig für unſere Vernunft iſt, wird zugleich auch noch mehrentheils bewirkt, daß dasjenige, was in der Natur und Wahrheit gegründet iſt, in einem deſto hellern Lichte von uns wahrgenommen werde.

So lehrt, um nur etwas zur Erläuterung des bisher Geſagten anzuführen, der Dogmatismus in der Metaphyſik und ſucht es aus mancherley Gründen darzuthun, daß keine von den Wirkungen unſerer Vorſtellungskraft verſchiedene Sache von uns unmittelbar erkannt werde, daß alles, was die reinen und unverfälſchten Zeugniſſe des Bewußtſeyns über die Gegenwart dieſer Sachen im Zuſtande des Wahrnehmens derſelben ausſagen, lauter Betrug ſey, und daß hingegen unſere Erkenntniß immer nur aus bloßen Vorſtellungen beſtehe, hinter welchen die erkannte Sache verborgen liegt, und welche Vorſtellungen entweder aus einer paſſiven, oder aus einer activen Kraft unſers Gemüthes, oder aus der vereinigten Wirkſamkeit beyder Kräfte herrühren ſollen. Der Skepticismus nun deckt die Fehler und Schwächen der Argumente auf, worauf der Dogmatismus ſeine vorgebliche Einſicht, daß jede Erkenntniß durch Vorſtellungen vermittelt werde, geſtützt hat, und beſtreitet alle Grübeleyen über die Möglichkeit der Realität unſerer Erfahrungserkenntniß, zu welchen jene vorgebliche Einſicht Veranlaſſung gegeben hat. Was kann aber wohl der Effect der ſkeptiſchen Zweifel an der Weisheit des Dogmatikers in dieſem Puncte ſeyn? Doch gewiß nicht eine Zerſtörung

der

der urſprünglichen Einrichtung unſerer Erkenntnißart; denn die läßt ſich wahrlich nicht zerſtören, ja nicht einmahl auf die Dauer gänzlich verkennen: Aber eben ſo wenig auch ein gänzliches Mißtrauen gegen die Zuverläſſigkeit unſerer Erfahrungskenntniſſe, welches uns unfähig machte, in der wirklichen Welt unſerer Beſtimmung und der Stimme der Natur gemäß wirkſam zu ſeyn. Vielmehr hätte dieſes Mißtrauen aus den Principien des Dogmatismus, der aus allen Sachen bloße Vorſtellungen macht, entſtehen müſſen, wenn ſie ſich jemahls der Ueberzeugung hätten bemächtigen können. Hält uns nähmlich unſer Bewußtſeyn lauter Vorſtellungen von Dingen vor, ſo kann kein Menſch für die Realität dieſer Vorſtellungen einſtehen, ſo fällt aller erkennbare Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Schein weg, und ſo kann das, was wir wachend wahrnehmen, nicht mehr darauf Anſprüche machen, das Object oder eine Norm unſers Handelns zu ſeyn, als dasjenige, was uns die Phantaſie in Träumen als objective Wirklichkeit vorhält. Hat man hingegen vermittelſt der Grundſätze des Skepticismus einſehen gelernt, daß der Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Dingen ganz und gar unbegreiflich iſt, und daß es lauter Scheingründe ſind, was der Dogmatiker für ſeine Meinung, alles Erkennen beſtehe aus einem bloßen Vorſtellen von Dingen, vorbringt: So wird hierdurch erſtens die Vernunft von Irrthümern befreyet, und auch in ihren Urtheilen über die Beſchaffenheit unſerer unmittelbaren Erkennt-

kenntniß vor allem Hin- und Herſchwanken geſichert, ſo daß ſie nicht dem Dogmatiker, ſo lange er in der Schule aus lauter Begriffen darthut, daß das Vorſtellen jedes Erkennen vermitteln müſſe, Beyfall giebt, hinterher aber, wenn ſie die Unterſchiede des menſchlichen Erkennens nach dem Zeugniſſe des Bewußtſeyns erforſcht, jene Beweiſe wieder verwirft und ſich von denſelben wie von den Schattenbildern eines Traumes losreißt: Zweytens wird hierdurch die Vernunft auf die durch die Einrichtung der menſchlichen Natur beſtimmte Einſicht von der Beſchaffenheit unſerer Wahrnehmungen vorhandener Dinge, der wir auch im Leben immer folgen müſſen, und ohne die zu befolgen wir gar nicht thätig ſeyn könnten, zurückgeführt und darin befeſtigt, ſo daß ſie um ſo mehr den Ausſprüchen des Bewußtſeyns über die unmittelbare Gegenwart von Sachen trauet, dieſe Ausſprüche als die Quelle realer Einſichten betrachtet, und, weil ſolche nicht immer ungetrübt fließt, ſichere Mittel aufſucht, durch welche deren Ausflüſſe vor aller Verfälſchung durch fremde Zuſätze (aus einer ſubjectiven Sinnesart, oder aus der Phantaſie) verwahrt werden können.

Dadurch alſo, daß der Skepticismus dasjenige bezweifelt, was die Dogmatiker von dem geheimen Urſprunge unſerer Erkenntniß der Dinge zu wiſſen vorgeben, wird die Vernunft mit ſich ſelbſt einig, und in derſelben aller Widerſtreit zwiſchen dem, wovon ſie durch eine künſtliche Kette aus lauter Begriffen, deren oberſtes Glied an nichts

be-

befeſtigt iſt, überführt zu ſeyn meint, und zwiſchen dem, wovon ſie wirklich überzeugt iſt, und deßhalb auch darnach handelt, aufgehoben. Wenn daher die Weisheit des Dogmatikers nur für die Schule berechnet iſt, und allein für dieſe berechnet ſeyn kann, — denn gerade dasjenige, was an dieſer Weisheit den meiſten Glanz um ſich wirft, und den großen Haufen auch vorzüglich in Erſtaunen ſetzt, iſt ganz und gar untauglich, eine Norm für das Handeln in der wirklichen Welt zu ſeyn; und wenn z. B. der Dogmatiker dadurch, daß er alle Sinnen-Objecte für bloße Erſcheinungen ausgiebt, tiefere Einſichten von dieſen Objecten verräth, als die allgemeine Menſchenvernunft beſitzt, ſo muß er doch, ſo bald er den Schatten der Schule verläßt, und in die wirkliche Welt eintritt, dieſe Einſichten aufgeben, weil er, ohne ſich ſelbſt lächerlich vorzukommen, die Sinnen-Objecte bey ſeinem Thun und Laſſen nicht als Erſcheinungen behandeln kann: — So führen hingegen die Reſultate des Skepticismus den Menſchen auf den Weg der Natur und Wahrheit zurück, und ſind die Fundamente einer Weisheit für das Leben, durch deren Beſitz man zwar aufhört ein ſpeculativer Kenner überſchwänklicher Dinge, aber nie aufhört ein Menſch zu ſeyn.

Freylich biethet der Skepticismus nichts dar, was die Phantaſie beflügeln, und jenen Enthuſiasmus erzeugen könnte, den der Dogmatiker für den Inhalt und die Reſultate ſeiner Speculationen ſo oft zu erkennen gegeben hat.

Allein

Allein jener führt doch trotz der Zerſtörung aller angenehmen Ausſichten auf eine verborgene, und nur durch eine künſtliche Verbindung von bloßen Begriffen zu erlangende Weisheit, die er anrichtet, etwas bey ſich, woran ſelbſt unſer Herz innigen Antheil nimmt. Er reinigt ja nähmlich unſere Einſichten vom Wahne und von Blendwerken, welche Reinigung, in ſo fern ſie aus der Achtung für die Wahrheit herrührt, auch wieder auf dieſe Achtung (den vorzüglichſten Leitſtern für den Gebrauch unſers ganzen Erkenntnißvermögens, ohne deſſen Licht wir unvermeidlich in die dunkeln Irrgänge der leeren Einbildungen gerathen), hinwirkt, und dieſelbe verſtärkt. Mag daher auch immer der Skepticismus nichts von den Freuden gewähren, die der Dogmatiker bey den Entdeckungen, welche er in Anſehung der Objecte einer transſcendentalen Welt gemacht zu haben ſich ſchmeichelt, genießt; ſo iſt er doch nicht eine Denkungsart, bey der unſer Gefühl gänzlich leer ausgienge, und von dem edlern Vergnügen, das auf jeden, den Zwecken der menſchlichen Natur angemeſſenen Gebrauch der Vernunft folgt, uns gar nicht zu Theils würde.

Was nun aber den Vorzug anbetrifft, den der Dogmatismus vor dem Skepticismus dadurch behaupten ſoll, daß deſſen Speculationen ſich auf die für die moraliſche Ausbildung ſo wichtigen Lehren vom Daseyn eines verſtändigen Urhebers der Welt, von der Hoffnung der Unſterblichkeit, und von der Erhabenheit des

Men=

Menſchen durch ſeine Freyheit und durch das ſittliche Geboth ſeiner Vernunft über allen Mechanismus der Natur beziehen, und dieſe Lehren theils beſtätigt, theils von allen falſchen Zuſätzen gereinigt haben; ſo iſt die Rechtmäßigkeit der Anſprüche des erſtern auf dieſen Vorzug zum wenigſten noch ſehr vielen gegründeten Zweifeln ausgeſetzt. Es kommt nähmlich hierbey nicht darauf an, ob mancher Anhänger des Dogmatismus in der Philoſophie dieſe erhabenen Lehren, und deren Beſtätigung und Verdeutlichung ſich zum oberſten Ziele ſeiner Speculationen gemacht habe; ſondern darauf, ob der Dogmatismus der Natur der ihm eigenthümlichen Denkungsart nach auf dieſelben nothwendiger Weiſe führen, und ſolche befeſtigen müſſe. Nun behauptet man auch nicht, daß der Glaube an die Wahrheit jener Lehren allererſt in den Schulen der ſpeculativen Philoſophie entſtanden ſey, und von da aus ſich unter den Menſchen verbreitet habe; und es iſt ja bekannt genug, daß die Argumente, wodurch die Schulen der ſpeculativen Philoſophie den Glauben an das Daſeyn Gottes, an die Unſterblichkeit des edlern Theils unſerer Natur, an die Freyheit unſers Willens und an den überſinnlichen Urſprung des Sittengeſetzes in ein Wiſſen haben verwandeln wollen, ſämmtlich aus ſo feinen Fäden geſponnen ſind, daß derjenige, welcher nicht in der Kunſt, durch das Zerſpalten abſtracter Begriffe und durch ein fortgeſetztes Folgern aus denſelben ſich Erkenntniſſe von etwas zu verſchaf-

ſen, ſehr geübt iſt, von dieſen Argumenten gemeiniglich gar nichts verſteht. Der Gewinn, den die Speculationen der Schule für die Befeſtigung und Reinigung des religiöſen Glaubens bey dem großen Haufen der Menſchen geliefert haben ſollen, möchte alſo wohl ſehr unbedeutend ſeyn. Was aber hierbey die Hauptſache ausmachen dürfte, iſt dieß, daß die Grundwahrheiten des religiöſen Glaubens durch die den Schulen der Dogmatiker eigenthümlichen Speculationen eben ſo oft und eben ſo tief erſchüttert, als befeſtigt worden ſind. Die Lehren des Atheismus, und Fatalismus, und die allen Glauben an wahre Tugend zerſtörende Lehre des Epikureismus ſind nicht aus der natürlichen Anſicht der Einrichtung der Dinge außer uns und unſerer eigenen Natur hervorgegangen, ſondern aus ſpeculativen Beſchäftigungen mit den Gründen des Vorhandenen entſtanden, und wenn man die Argumente, womit in den Schulen der Philoſophen die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Gott, Unſterblichkeit, Freyheit und Tugend beſtritten worden iſt, mit denjenigen Argumenten genau vergleicht, womit in eben dieſen Schulen dieſer Glaube zum Wiſſen hat erhoben werden ſollen, ſo möchten ſie einander wohl ſo ziemlich das Gleichgewicht halten. Daß diejenigen ſpeculativen Erforſcher der Urgründe des Wirklichen, die unter chriſtlichen Nationen auftraten, großen Theils ihren Speculationen eine Richtung auf die Beſtätigung der ächten Fundamente der Religion gegeben haben, das kann man doch gewiß nicht aus der Natur dieſer Speculationen ab-

ableiten und als zum Weſen derſelben gehörig anſehen, ſondern hat wohl vorzüglich darin ſeinen Grund, daß die in ſo vieler Rückſicht bewunderungswürdige Lehre des Chriſtenthums von dieſen ſpeculativen Erforſchern der Dinge bereits vor aller Beſchäftigung mit Philoſophie als wahr angenommen worden war, und dadurch das Ziel beſtimmt hatte, das ſie in dieſer Beſchäftigung zu erreichen ſuchten. Man kann alſo von der Weisheit der philoſophiſchen Schulen nicht dieſes rühmen, daß ſie ſchon ihrer Natur nach eine Richtung auf die Befeſtigung des religiöſen Glaubens enthalte, ſondern dieſe Richtung wird ihr mehrentheils erſt durch äußere Umſtände zu Theil.

B.

Der Skepticismus iſt kein Hinderniß der Cultur des menſchlichen Verſtandes.

So wenig nun der Skepticismus ein zweckloſes Bezweifeln deſſen iſt, was die Dogmatiker durch Hülfe abſtracter Begriffe von der Exiſtenz der Dinge, oder von unſern Erkenntniſſen derſelben entdeckt zu haben glauben; eben ſo wenig thut er auch der Cultur des menſchlichen Verſtandes im geringſten Abbruch.

Wir dürfen uns hierbey nur auf gewiſſe Maximen berufen, die den Skeptikern eigenthümlich ſind, und welche eine ſehr nöthige und in keinem Falle ſchädliche Vorſicht bey

dem Gebrauche des Verſtandes in ſeiner Beſchäftigung mit Begriffen vorſchreiben, daher ſelbſt auch die Dogmatiker die Befolgung dieſer Maximen zum wenigſten im Allgemeinen genommen anempfehlen, ob ſie gleich die Warnung vor Uebereilungen, die in denſelben enthalten iſt, bey der Aufbauung ihrer Syſteme mehrentheils in den Wind ſchlagen. Hierher gehören z. B. die Vorſchriften: Keine Unterſuchung für gänzlich geſchloſſen anzuſehen; und, Keinen Beweis deßhalb für unumſtößlich zu halten, weil eine Verbindung von Begriffen, die das Gegentheil davon darthut, uns noch nicht bekannt iſt. Bey wem der Verſtand durch dieſe Grundſätze nicht von leeren Anmaßungen zurückgehalten wird, bey dem wird er ſicher vermittelſt der apodiktiſchen Gewißheit, in deren Beſitze der Dogmatismus zu ſeyn meint, in einen ewigen Schlaf verſenkt werden.

Ferner hat ja der Skepticismus beſtändig auf die Befolgung der logiſchen Regeln gedrungen, und eine große Menge der Einwendungen, die er gegen die Gültigkeit der einzeln Lehren des Dogmatismus aufſtellt, ſind aus der Verletzung jener Regeln, die ſich dieſer bey ſeinen Syſtemen hat zu Schulden kommen laſſen, hergenommen. Nun kann man doch unmöglich ſagen, daß derjenige, welcher keine auf beliebig angenommene Principien geſtützten Beweiſe, oder keine Folgerungen, die mehr enthalten, als in den Principien, woraus ſie gezogen worden ſind, gegeben iſt, endlich keine Widerſprüche in den Behauptungen

gelten laſſen will, alle Methode und Logik verachte, und ſich dadurch das Anſehen geben wolle, im Beſitze einer gröſſern Weisheit zu ſeyn, als andere ſind. Für die Uebung und Schärfung der Beurtheilungskraft im Gebrauche der logiſchen Regeln kann nichts zweckmäßiger und nützlicher ſeyn, als eine ſkeptiſche Kritik der dogmatiſchen Syſteme, welche die Abweichungen dieſer Syſteme von jenen Regeln vollſtändig und klar aufdeckt.

Hierbey muß aber auch noch dieſes in Erwägung gezogen werden, daß zur vollſtändigen Cultur des menſchlichen Verſtandes nicht allein die Geſchicklichkeit gehöre, Begriffe zergliedern, beſondere und mannigfaltige Grundſätze höhern und allgemeinern unterordnen, und aus gegebenen Urtheilen alles, was darin liegt, ableiten zu können, ſondern überdieß noch eine ſichere Einſicht davon erforderlich ſey, ob und in wie fern die Begriffe des Verſtandes auf Wahrheit Anſprüche machen können, und von leeren Einbildungen unterſchieden ſind. Nun biethet der Skepticismus dem Verſtande zur Erwerbung jener Geſchicklichkeit zum wenigſten eben ſo viele Gelegenheit dar, als der Dogmatismus; hat aber vor dieſem das voraus, daß er den Verſtand aufs nachdrücklichſte daran erinnert, bloße Begriffe nicht für Sachen, die Beſchäftigung mit jenen, nicht auch für eine Erkenntniß von dieſen anzuſehen, und ſich überhaupt nicht gegen ſeine Beſtimmung dazu mißbrauchen zu laſſen, bloße Irrthümer und Einbildungen in ein ſyſtematiſches Ganzes zu vereinigen. Frey-

lich

lich geht bey derjenigen Ausbildung, die der Skepticismus dem Verſtande bereitet, der Beſitz einer gerühmten und unſeren Wünſchen gar ſehr entſprechenden Wiſſenſchaft verloren. Aber wenn dieſer Beſitz nur eingebildet iſt, ſo entſteht aus dem Verluſte derſelben eben ſo wenig ein wirklicher Nachtheil, als wie dadurch entſtanden iſt, daß die den Stein der Weiſen aufſuchende Alchymie, und die den künftigen Lauf der menſchlichen Schickſale erforſchende Aſtrologie ihr Anſehen verloren haben. Und weil die erſtere dieſer Scheinwiſſenſchaften manchmahl auch wohl durch Zerſetzung und Verbindung der Körper, die letztere aber durch Beobachtung der Geſtirne zu manchen andern nützlichen Entdeckungen, worauf ſie es eigentlich gar nicht angelegt hatten, Veranlaſſung gegeben haben, wird doch wohl niemand ſagen wollen, daß, ſeitdem ſie bey den cultivirtern Nationen in Verachtung gerathen ſind, die menſchliche Vernunft ein wichtiges Mittel der Erweiterung ihrer Einſichten eingebüßt habe.

Wenn aber das Verdienſt, das der Dogmatismus ſich überhaupt genommen um die Cultur des menſchlichen Verſtandes erworben zu haben vorgiebt, gehörig gewürdigt werden ſoll, ſo muß doch auch der Schaden, den er, und zwar eben nicht durch den Inhalt ſeiner Lehren, — denn ſie ſind ſelten in wahre, auf das Handeln Einfluß habende Ueberzeugungen übergegangen, — ſondern noch mehr durch den Ton der apodiktiſchen Gewißheit, in welchem er ſie ankün-

digte

digte und vortrug, zu allen Zeiten angerichtet hat, in Anſchlag gebracht werden.

Die Natur der ſpeculativen Philoſophie, als einer Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen, bringt es nähmlich ſchon mit ſich, daß die Principien und Lehrſätze derſelben als unzweifelhaft und über die Möglichkeit irgend eines dabey Statt findenden Irrthumes erhaben aufgeſtellt werden müſſen. Denn die Verbindung von Begriffen, die der Verſtand lediglich aus ſich ſelbſt geſchöpft haben will, muß Nothwendigkeit enthalten. Derjenige Anhänger dieſer Philoſophie, der die Weisheit derſelben nur für Wahrſcheinlichkeit und der Vernunft gemäße Vermuthung ausgiebt, weiß daher ſelbſt nicht recht, was er will, und verſteht auch, wenn es ihm um eifrige Anhänger, und um den Beyfall des großen Haufens zu thun iſt, ſeine Sache ſehr ſchlecht, indem dieſer Haufen, wenn er ja auf die Befriedigung der Wißbegierde ausgeht, nur in dem Nahrung findet, was dieſelbe ein Mahl für alle Mahl ſättiget, und jede Bemühung nach neuer Nahrung überflüſſig macht. Nun dürfte aber doch wohl ſelbſt derjenige Dogmatiker, der ſich und ſeine Weisheit gänzlich zu beſchimpfen befürchtet, wenn er die geringſten Zweifel an der Unfehlbarkeit derſelben öffentlich verriethe, in große Verlegenheit verſetzt werden, im Falle er auf die Frage: Ob er auch wohl von der Wahrheit und unveränderlichen Gültigkeit ſeiner Speculationen völlig überzeugt ſey? eine ganz aufrichtige Antwort ertheilen ſollte.

Hat

Hat er nähmlich in dieſen Spekulationen kein ganz gedankenloſes Spiel mit Begriffen getrieben, und gilt die Gewohnheit, etwas zu behaupten, für ihn nicht ſchlechthin eben ſo viel, als die apodiktiſche Gewißheit deſſelben; ſo kann er es ſich doch unmöglich verhehlen, daß dieſelben theils von der Art, wie er gewiſſe Thatſachen, die er aus ihren hyperphyſiſchen Gründen erklären wollte, auffaßte und betrachtete, theils von der Beſtimmung des Inhaltes gewiſſer abſtracten Begriffe, welche Beſtimmung keiner unveränderlichen Regel unterworfen iſt, theils von ſeiner Geſchicklichkeit, Begriffe zu zergliedern und in mancherley Verbindungen mit einander zu bringen, welche Geſchicklichkeit doch keinem Menſchen in einem unübertreffbaren Grade beygelegt werden kann, abhängig geweſen ſeyen. Wenn er alſo ſeine Lehren für apodiktiſch gewiß und gänzlich unzweifelhaft ankündigt, ſo kann man es ihm wohl auf den Kopf zuſagen, daß dieſe Lehren eigentlich von ihm ſelbſt nicht für das genommen werden, wofür er ſie andern ausgiebt. Inzwiſchen mögen doch wohl diejenigen, welche ſelbſt die Erfinder einer philoſophiſchen Speculation geweſen ſind, und ſolche ſowohl wegen der Mühe und des Vergnügens, das ihnen das Ausdenken derſelben verurſachte, liebgewonnen, als ſich auch durch die öftere Wiederhohlung der nähmlichen Reihe und Verbindung von Begriffen, aus der ſie beſteht, ſo ſehr daran gewöhnt haben, daß ſie faſt unfähig ſind, ſich in eine andere Verbindung von Begriffen zu finden, von

der

der Wahrheit dieſer Speculation ſo feſt überzeugt ſeyn, als Menſchen möglicher Weiſe davon überzeugt ſeyn können; und man muß es ihnen wohl zu gute halten, daß ſie von den Lehrſätzen ihres Syſtemes im Tone der feſteſten Ueberzeugung ſprechen. Aber dieſer doch immer anmaßende und übereilte Ton, in welchem die Schöpfer ſpeculativer Meinungen ihr Fürwahrhalten mittheilen, richtet bey denen, die gern mit dem Beſitze der Schätze einer der natürlichen Menſchenvernunft verſagten Einſicht groß thun möchten, und denen ſelbſtthätiger Verſtand und Beurtheilungskraft mangelt, — denn wer dieſe beſitzt, der wird nie ſeinen Kopf zur Copie eines andern Kopfes machen, und irgend ein philoſophiſches Syſtem bloß auswendig lernen, daher auch die wahrhaft talentvollen Schüler eines ſpeculativen Philoſophen faſt immer die erſten geweſen ſind, welche das Syſtem ihres Lehrers durch vermeinte nothwendige Zuſätze und Verbeſſerungen untergruben — ſehr viel Unheil an, und wird für deren Herz und Kopf gleich verderblich.

Mehrentheils haben nähmlich dieſe Ausrufer der Schätze einer fremden Weisheit über dasjenige, was ſie als die höchſte Vollendung menſchlicher Einſichten anpreiſen, ſelbſt nur wenig nachgedacht, und von der wahren Beſchaffenheit der Gründe, womit der Erfinder des Syſtemes, das ſie in das innerſte Heiligthum der Wahrheit geführt haben ſoll, ſeine Lehrſätze unterſtützte, keinen einzigen vollkommen ver-

ſtan-

ſtanden. Um aber doch keine Mängel in ihren Einſichten zu verrathen, und um ſich den Erfindern der neuen Speculationen einiger Maßen gleich zu ſtellen, pflegen ſolche Lobredner dieſer Speculationen deſto unverſchämter über dieſelben zu ſchwatzen und abzuſprechen, wovon vorzüglich die Geſchichte der neuern Philoſophie (aus leicht zu findenden Urſachen) weit mehrere Beyſpiele, als die Geſchichte irgend einer ältern liefert. Indem nun alſo der Erfinder eines philoſophiſchen Syſtemes für den großen Haufen ſeiner Verehrer den Ton anſtimmt, in welchem dieſe von der Gewißheit des Syſtemes, von dem ſie nicht die Gründe, ſondern nur die demſelben eigenthümlichen Formeln kennen, reden müſſen, befördert er bey ihnen (freylich wider ſeinen Willen, aber doch durch eine immer tadelnswürdige Unvorſichtigkeit) die in moraliſcher Rückſicht äußerſt ſchädliche Neigung und Fertigkeit, ſich ſeine wahren Geſinnungen und Ueberzeugungen zu verbergen, und Grundſätze, von deren Wahrheit man gar nicht überführt iſt, zur Schau auszuſtellen. Denn wer im Stande iſt, ſich ſelbſt in Anſehung ſeines ſpeculativen Fürwahrhaltens zu täuſchen und zu belügen, dem wird es auch ein leichtes ſeyn, ſich, ſobald das Intereſſe der Eigenliebe ihn dazu auffordert, in Anſehung ſeiner moraliſchen Verfaſſung abſichtlich zu hintergehen, und die Aufrichtigkeit des Gewiſſens, welche immer die oberſte Bedingung alles Guten bleibt, deſſen der Menſch fähig iſt, zu erſticken.

Wenn

Wenn aber das Großthun mit apodiktiſcher Gewißheit, das dem Dogmatismus mehrentheils eigen iſt, wohl nur zufälliger Weiſe und durch die Eitelkeit derer, welche beym Mangel aller gründlichen Einſichten von der Philoſophie doch gern den Philoſophen ſpielen möchten, für das menſchliche Herz ſchädlich wird; ſo gehört es hingegen zu ſeiner ernſtlichen Abſicht, den menſchlichen Verſtand auf immer an eine gewiſſe Verknüpfung von Begriffen und Grundſätzen zu gewöhnen, und dadurch wird er für den Kopf derer, welche den Verſicherungen von der Gewißheit ſeiner Lehren trauen, äußerſt nachtheilig. Wenn ein ſpeculativer Philoſoph den Zweck, worauf er ausgeht, jemahls wirklich erreichte und eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande brächte, ſo würde er für alle, die nach ihm ſich mit dieſer Philoſophie beſchäftigen wollen, nichts weiter zu thun übrig laſſen, als das von ihm erfundene Syſtem richtig aufzufaſſen, zum allgemeinen Gebrauche bequemer einzurichten, gegen Verfälſchungen zu verwahren, und jeden neuen Verſuch der Vernunft, zur Befriedigung ihrer Wißbegierde etwas Vollkommneres zu Stande zu bringen, als unmöglich und zwecklos abzuweiſen. Es iſt alſo die eigentliche Abſicht des Dogmatikers, daß die menſchliche Vernunft auf dem Polſter, welches er ihr darbiethet, einſchlafe, und die Verſicherungen deſſelben von der unzweifelhaften Gewißheit ſeiner Lehren ſind eben ſo viele Einladungen, daß jeder, der Philoſoph ſeyn wolle, ſich die-

ſes

ſes Polſters bediene, und ſeine Vernunft nicht zu einem fortgeſetzten Wachen, wodurch deren Kräfte nur unnützer Weiſe verzehrt werden würden, ermuntere. Führt es doch einer der vorzüglichſten ſpeculativen Philoſophen ausdrücklich als einen der größten Vorzüge ſeines Syſtemes an, daß es keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedürfe, jeden Zuſatz, ſo wie auch jede Verbeſſerung ausſchlage, und ein auf immer völlig geſchloſſenes Wiſſen ausmache. Und wenn andere Philoſophen nicht dieſelbe Sprache reden, ſo rührt dieß wahrlich nicht aus ihrer dogmatiſchen Denkart, ſondern davon her, daß bey ihnen neben jener noch etwas von der natürlichen Selbſterkenntniß der Vernunft übrig geblieben iſt. Die Verſicherung, daß das Höchſte in der menſchlichen Weisheit erreicht worden ſey, iſt nun freylich für den natürlichen Hang des Menſchen zur Trägheit äußerſt erwünſcht, für die Cultur der Vernunft aber (die nur durch fortgeſetzte Anſtrengung derſelben, wozu die Einſicht der Mängel in dem, was ſie ſchon zu wiſſen glaubt, antreiben muß, bewirkt werden kann) äußerſt nachtheilig. Bey aller guten Abſicht, die der Dogmatismus haben mag, bereitet er alſo doch immer einen Zaubertrank, durch deſſen Genuß die Vernunft in einen immerwährenden Schlaf verſinken muß, und in den jener ſie auch ſchon längſt gebracht haben würde, wenn die Wirkungen ſeines Trankes nicht durch das Gegengift des Skepticismus gehemmt worden wären.

Ja der Dogmatiſmus hat durch ſein Vorgeben, im Beſitze unzweifelhafter Einſichten zu ſeyn, nicht allein die Beſchäftigung mit ſpeculativer Philoſophie zur Belebung und Cultur des menſchlichen Verſtandes ſelbſt wieder untauglich gemacht, ſondern ſogar auch oftmahls dem Fortſchreiten des Verſtandes in andern Erkenntniſſen große Hinderniſſe in den Weg gelegt. Denn als Baco, Keppler und Galilei die Erkenntniß der Natur durch Hülfe der Beobachtung erweiterten und berichtigten, ſo fanden ſie an dem nach bloßen, und oft nur durch einen Zufall zuſammengepaarten Begriffen über die Beſchaffenheiten und Geſetze der Natur apodiktiſch entſcheidenden Dogmatiſmus den hartnäckigſten Gegner, der ſtolz auf das, was er a priori eingeſehen haben wollte, alle Belehrung durch Erfahrung ausſchlug, und von der Natur verlangte, ſich nicht nach ihren eigenen Geſetzen, ſondern nach ſeinen vorgeblich ſchon von Ewigkeit her gültigen und feſtſtehenden Principien zu richten.

Es gieng auch ganz natürlich zu, und war ſogar unvermeidlich, daß ins beſondere die Syſteme der Metaphyſik, je weiter vollends dasjenige, was ſie von den unſern Sinnen ſich verbergenden Eigenſchaften der Dinge in der Welt lehrten, von jeder Erfahrungskenntniß dieſer Dinge abwich, eine große Geringſchätzung aller aus der Erfahrung geſchöpften Einſichten hervorbrachten. Denn wer wird ſich wohl mit der Erforſchung bloßer Schattenbil-

der von Dingen abgeben wollen, wenn es in ſeiner Gewalt ſteht, bis zu demjenigen durchzudringen, was hinter dieſen Schattenbildern befindlich ſeyn ſoll. Wir dürfen uns daher auch nicht wundern, daß ſelbſt das Syſtem der Kritik der reinen Vernunft, ganz wider die Abſicht ſeines Urhebers, anſtatt die Ueberzeugung zu verbreiten und zu befeſtigen, nur allein Erfahrung liefere reale Einſichten, vielmehr durch vorgebliche Entdeckung der Gründe der Erſcheinungen, woraus die Sinnenwelt beſtehen ſoll, dem Hange, mit den Geheimniſſen der Hyperphyſiſchen ſich zu beſchäftigen, neue Nahrung gegeben, und bey manchem ſeiner eifrigſten Verehrer eine faſt ſchwärmeriſche Verachtung aller empiriſchen Einſichten von Dingen befördert habe.

Daß aber der Dogmatismus manchmahl auch wieder zur genauern Erforſchung gewiſſer Thatſachen des Bewußtſeyns Veranlaſſung gegeben hat, das kann ihm doch eben nicht zu einem großen Verdienſte angerechnet werden. Denn wer weiß, wie weit dergleichen Erforſchung getrieben worden wäre, wenn er der Wißbegierde ſo vieler talentvollen Köpfe nicht eine falſche Richtung gegeben hätte. Und was die Sehnſucht nach Verbeſſerungen der Zuſtände des menſchlichen Geſchlechts, die aus ihm hervorgegangen ſeyn ſoll, anbetrifft, ſo iſt ſie gar nicht ſein ausſchließliches Eigenthum und dieſe allen edlen Gemüthern gemeinſchaftliche Sehnſucht wird gewiß auch nicht dem geringſten Theile nach befriedigt werden können, wenn man ihn nach ſeiner vorgeblichen

Kennt-

Kenntniß der hyperphyſiſchen Dinge die Plane zu einer ſolchen Verbeſſerung entwerfen läßt.

Wenn man alſo nicht etwa die Erkenntniß hyperphyſiſcher Dinge außer uns oder in uns für dasjenige ausgeben will, was allein die wahre Cultur des Menſchen ausmacht; ſo ſind die Verdienſte, welche ſich der Dogmatismus um dieſe Cultur erworben haben ſoll, ſehr zweydeutig, und machen den Schaden bey weiten nicht völlig wieder gut, den er gleichfalls angerichtet hat. Daß man aber ſogar auch alles Erwachen des menſchlichen Geiſtes zur Selbſtthätigkeit von ihm ableitet, läßt ſich mit gar nichts rechtfertigen, weil der menſchliche Geiſt ſchon zu dieſer Thätigkeit erwacht ſeyn muß, wenn er an den Speculationen über transſcendentale Dinge, als Mitteln der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe, ein Wohlgefallen ſoll finden können.

C.

Der Skepticismus enthält nichts, was der Ausübung unſerer Pflicht, und einer wahrhaft religiöſen Geſinnung Abbruch thäte.

Unter allen Vorwürfen, die man dem Skepticismus gemacht hat, iſt unſtreitig derjenige, daß die ihm eigenthümliche Denkart mit einer moraliſch guten und religiöſen Geſinnung unvereinbar ſey, der allerhärteſte, weil er dieſe Denkart als gefährlich für die Erreichung der höchſten

Zwecke

Zwecke der Menſchheit, und deßhalb auch als verabſcheuungswürdig darſtellt. Und wäre derſelbe gegründet, ſo könnte alles das Gute, was der Skepticismus etwa durch die Zerſtörung theoretiſcher Blendwerke geſtiftet hat, oder zu ſtiften im Stande iſt, den Schaden nicht aufwiegen, den er durch die Verderbung des menſchlichen Herzens anrichtete. Wie völlig grundlos er aber ſey, wird die folgende Beleuchtung deſſelben darthun.

Nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns giebt es für unſern nach Zwecken handelnden Willen auch ſolche Zwecke, in Anſehung welcher es gar nicht in unſerm Belieben ſteht, ob wir ſie haben wollen oder nicht, ſondern mit deren Erkenntniß zugleich das Bewußtſeyn verbunden iſt, daß wir ſie haben ſollen. Auf das Verhältniß der Aeußerungen des Willens zu dieſen Zwecken beziehen ſich aber die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böſe.

So wenig wie ſich überhaupt dasjenige, was in und mit unſerm Bewußtſeyn gegeben iſt, innerlich abläugnen, oder als nicht vorhanden im Bewußtſeyn annehmen läßt; eben ſo wenig iſt auch irgend ein Menſch im Stande, das Bewußtſeyn der moraliſchen Nothwendigkeit gewiſſer Zwecke und der Gültigkeit der Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böſe zu vertilgen und ſich abzuläugnen. Die Gültigkeit dieſer Begriffe und ihrer Beziehung auf das Handeln iſt nicht etwas Geſchloſſenes, ſondern im Umfange unſers Bewußtſeyns unmittelbar Gegebenes, und mit dem

Er-

Erkennen derſelben unabtrennlich Verbundenes. Man hat entweder gar kein Bewußtſeyn vom Recht und Unrecht, oder man iſt ſich beyder als Eigenſchaften der menſchlichen Handlungen, wovon die eine gebilligt, die andere aber gemißbilligt, und als der Beſtimmung des Menſchen unangemeſſen verworfen werden muß, bewußt.

Obgleich aber das Bewußtſeyn moraliſch nothwendiger Handlungen, oder unſerer Pflichten, ſich nicht verläugnen und vertilgen läßt; ſo iſt doch der Inhalt dieſes Bewußtſeyns in Anſehung einer und der nähmlichen Handlung nicht immer auf dieſelbe unveränderliche Art beſtimmt, und was es das eine Mahl als pflichtmäßig darſtellt, das giebt es wohl bisweilen zu einer andern Zeit als pflichtwidrig an. Es iſt alſo des Irrthums fähig, und wir können ihm nicht eine über alle falſche Ausſprüche erhabene Einrichtung beylegen. Hieraus entſteht die Möglichkeit der Zweifel an der Richtigkeit deſſen, was das Bewußtſeyn für unſere Pflicht erklärt. Wir finden es daher auch für nöthig, dieſen Erklärungen nicht blindlings zu trauen, und unterwerfen ſie deßhalb einer Prüfung, um unſerer Pflicht deſto gewiſſer zu werden. Dergleichen Zweifel an der Richtigkeit der Aeußerungen unſers moraliſchen Gefühls, die im Allgemeinen genommen von eben der Beſchaffenheit ſind, wie die an der Richtigkeit deſſen, was das unmittelbare Erkenntnißvermögen über die Beſchaffenheit vorhandener Dinge außer uns lehrt, möglichen Zweifel, muß man ja nicht ver-

wech-

wechſeln mit ſolchen Zweifeln an der Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes, die in der Abſicht erregt werden, um von der Verbindlichkeit gegen das Geſetz ſich befreyet zu fühlen, und durch deſſen Autorität in der Befriedigung der Neigungen nicht geſtört zu werden. Jene Zweifel entſpringen nähmlich aus einer Anerkennung unſerer Pflicht, und bezeugen dieſes, daß uns die Pflicht heilig ſey, weil wir ſonſt ganz gleichgültig dagegen ſeyn würden, ob wir das, was zu unſerer Pflicht gehört, getroffen haben möchten, oder nicht. Die letztern Zweifel hingegen rühren aus dem Vorſatze her, das Bewußtſeyn der Heiligkeit unſerer Pflicht zu ſchwächen und zu verderben. Und wenn wir uns bey denjenigen Zweifeln über die Gültigkeit deſſen überhaupt, was die unmittelbaren Ausſprüche des Bewußtſeyns von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit der Dinge in der Welt lehren, die aus einer übel geleiteten metaphyſiſchen Speculation herrühren, am Ende nur lächerlich vorkommen, ſo müſſen wir uns hingegen bey den praktiſchen Zweifeln an der Gültigkeit des moraliſchen Gebothes verabſcheuungswürdig finden.

Auf die moraliſch nothwendigen Handlungen, oder auf die Zwecke, die wir bey der Anwendung unſerer Willenskraft haben ſollen, bezieht ſich die Moral, und als ein Theil der wiſſenſchaftlichen Philoſophie hat ſie zweyerley zu leiſten, erſtens nähmlich den Umfang unſerer Pflichten anzugeben und ein Princip aufzuſtellen, aus welchem, daß etwas unſere Pflicht ſey, mit Sicherheit erkannt werden kann, zweytens

aber den abſoluten Grund der moraliſchen Nothwendigkeit pflichtmäßiger Handlungen, oder dasjenige nachzuweiſen, was da macht, daß wir ein Pflichtgeboth als für unſern Willen gültig anerkennen, und was in Anſehung ſeines Einfluſſes auf das ſittliche Gefühl von keinem höhern Grunde weiter abhängig iſt. In der Moral, als Wiſſenſchaft, müſſen alſo theils Beſtimmungs-Principien, theils Erklärungs-Principien unſerer Pflichten aufgeſtellt werden. Dieſe Principien können nur durch Reflexion und Speculation über die Ausſprüche des Gewiſſens gefunden werden; denn das moraliſche Gefühl bezieht ſich urſprünglich auf einzelne Handlungen, die wir thun oder laſſen ſollen, und enthält für ſich ſelbſt keine allgemeine Regel, nach welcher, was unter allen Umſtänden unſere Pflicht mit ſich bringt, beſtimmt würde, noch weit weniger aber iſt in denſelben zugleich der oberſte Grund der Gültigkeit der Sittengeſetze für unſern Willen, oder der Nothwendigkeit der Unterwerfung unſerer Neigungen unter dieſe Geſetze gegeben.

So wenig wie nun der Skepticismus irgend eine Thatſache des Bewußtſeyns überhaupt abläugnet, und ſeiner Natur nach abläugnen oder bezweifeln kann; eben ſo wenig läugnet und bezweifelt er auch die Stimme des Gewiſſens, oder die Erkenntniß, daß es für den menſchlichen Willen moraliſch nothwendige Zwecke gebe. Nun iſt bloß die Erkenntniß unſerer Pflichten, und nicht das Raiſonnement über den allgemeinen Inhalt und über die höchſte

Quel-

Quelle derſelben, die oberſte und unentbehrliche Bedingung des Rechtverhaltens; und ſo wenig z. B. die Philoſopheme über das Schöne allererſt Geſchmack hervorgebracht und den Menſchen in den Stand geſetzt haben, daſſelbe vom Häß=lichen zu unterſcheiden, eben ſo wenig wird auch durch die Beſtimmung des allgemeinen Inhaltes oder der oberſten Quelle aller ſittlichen Geſetze die Unterſcheidung des Guten und Böſen und die Ausübung der Pflicht allererſt möglich gemacht. Die Möglichkeit dieſer Ausübung iſt ſchon mit der Anerkennung unſerer Pflichten gegeben. Es iſt alſo nicht der allergeringſte Grund zu dem Vorgeben da, daß der Skepticismus die Ueberzeugung von der Gültigkeit mo=raliſcher Geſetze ſchwäche, und den Entſchluß, dieſen Ge=ſetzen gemäß zu leben, verhindere. Vielmehr iſt nach der ihm eigenthümlichen Denkart die Pflicht etwas unmittelbar Gewiſſes, das, wenn man es auch nicht begreift, ſich doch nicht abläugnen und wegvernünfteln läßt, und die prakti=ſche Bezweifelung der Pflicht, um ſich für frey von ihrem Gebothe halten zu können, die nur in einem ſchon verdor=benen Herzen Statt finden kann, hat eine durchaus andere Quelle, als jene Denkart, und iſt auch, zum wenigſten nach dem Zeugniſſe der Geſchichte der Philoſophie, niemahls mit derſelben vereinigt geweſen.

Was hingegen die Moral, als Wiſſenſchaft genom=men, anbetrifft, ſo iſt ſie allerdings ein Gegenſtand der Zweifel des Skepticismus, jedoch eigentlich nur in Anſehung ei=

einer Claſſe der zu derſelben nöthigen Principien. Diejenigen zu einer Wiſſenſchaft der Moral nöthigen Grundſätze nähmlich, wodurch das, was alle wahrhaft ſittliche Vorſchriften mit einander gemein haben, beſtimmt wird, und die, wenn ſie gefunden worden wären, einen Probierſtein abgeben würden, woran, ob etwas unſere Pflicht ſey, mit Sicherheit erkannt werden könnte, betreffen gar nichts von dem, was außer unſerm Bewußtſeyn Statt finden ſoll; ſondern würden nur dasjenige ausdrucken und angeben, was in jedem Bewußtſeyn der Pflicht liegt, wenn es dem, was urſprünglich zur moraliſchen Einrichtung unſerer Natur gehört, gemäß iſt, und darauf keine Vorurtheile und Gewohnheiten Einfluß gehabt haben. Dergleichen Principien, die lediglich das beſtimmen, was zu unſerer Pflicht gehört (nicht warum es zu unſerer Pflicht gehört und von uns als moraliſch nothwendig erkannt wird), ſind nun nach dem Skepticismus allerdings möglich, und ſo gut wie man dasjenige, was zur Möglichkeit eines Urtheils überhaupt gehört, ausfindig gemacht hat, und in einer allgemeinen Formel (im Grundſatze des Widerſpruches) anzugeben im Stande geweſen iſt, eben ſo gut iſt es auch möglich, daß durch genaue und fortgeſetzte Unterſuchung des Inhaltes der ſittlichen Geſetze dasjenige werde entdeckt werden können, was dieſe Geſetze insgeſammt mit einander gemein haben, und womit eigentlich auf eine für alle Menſchen gültige Art das Bewußtſeyn, daß eine Handlung moraliſch nothwendig

ſey,

ſey, verknüpft iſt. Freylich würde die Erkenntniß der Richtigkeit eines ſolchen Princips, da ſie ſich auf Zergliederungen und Vergleichungen der Thatſachen des Bewußtſeyns ſtützt, und daraus gezogen werden muß, noch keine apodiktiſche Gewißheit, die alle Möglichkeit eines Irrthums ausſchließt, bey ſich führen. Inzwiſchen würden wir doch, wenn die wiederhohlte Prüfung ſelbſtdenkender Köpfe in verſchiedenen Zeiten daſſelbe wahr befunden hätte, uns darauf verlaſſen können, daß darin der allgemeine Charakter aller Pflichten beſtimmt worden ſey, und es als eine zuverläſſige Regel, um wahre Pflichten von ſcheinbaren zu unterſcheiden, gebrauchen können. In wie fern aber die Erklärungs = Principien in der Moral ſolche ſind, die dasjenige angeben ſollen, was als abſoluter Grund der moraliſchen Verbindlichkeit allen Pflichten außer dem Bewußtſeyn derſelben zum Grunde liegt, und wodurch das Bewußtſeyn der moraliſchen Nothwendigkeit einer pflichtmäßigen Handlung hervorgebracht wird: In ſo fern betreffen dieſe Principien nach der Lehre des Skepticismus etwas, wovon ſich nichts mit Zuverläſſigkeit einſehen und wiſſen läßt.

Es iſt allerdings niederſchlagend für die Wißbegierde der Vernunft, auch in Anſehung der Anlagen zum Moraliſchen in unſerer Natur auf undurchdringliche Geheimniſſe zu ſtoßen, und ſich nach einem Lichte, das dieſe Geheimniſſe aufklärte, ganz vergeblich umzuſehen. Allein ſo lebhaft

auch

auch dieſe Wißbegierde ſeyn mag; ſo beruhigt ſich doch auch die Vernunft darüber, daß derſelben keine Befriedigung gewährt werden kann, ſo bald ſie nur eingeſehen hat, daß ihre Unwiſſenheit in dieſem Punkte nicht zufällig, ſondern Kraft ihrer eigenen Natur unabänderlich ſey. Und ſo nützlich es überhaupt für die Vernunft iſt, ſie auf die Schranken ihres Wiſſens aufmerkſam zu machen, ſo wohlthätig iſt es auch beſonders, ihr die Unangemeſſenheit ihrer Fähigkeiten zur Auflöſung des Räthſels der Gültigkeit ſittlicher Geſetze einleuchtend zu machen. Denn nicht zu gedenken, daß überhaupt genommen alle Verſuche, eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen, ſo wohl im theoretiſchen als auch im praktiſchen Theile derſelben, wenn ſie gleich mit vieler Vorſicht unternommen und durch die Hülfe großer Talente ausgeführt wurden, und wenn man auch von denſelben einräumen wollte, daß ſie auf die Entdeckung von Wahrheiten Beziehung hätten, eigentlich immer bloß, anſtatt die Wißbegierde der Vernunft vollſtändig zu befriedigen, und alles Geheimnißvolle (das für die Vernunft jederzeit anſtößig iſt), wegzuſchaffen, die Gränze unſerer Unwiſſenheit nur um einige wenige Schritte weiter hinausgeſetzt haben, und ſich zuletzt doch auf etwas Unbegreifliches berufen mußten: So iſt ins beſondere das Erforſchen der Geheimniſſe der Anlagen unſerer Natur zum Moraliſchen bisher großen Theils weit mehr von nachtheiligen, als von vortheilhaften Folgen geweſen. In wie fern nähmlich

die-

dieſes Erforſchen die Freyheit der menſchlichen Handlungen betraf, hat es entweder den Menſchen (im Determinismus) zur Maſchine erniedrigt, und alle Moralität ſeiner Handlungen in leeren Schein aufgelöſt, oder die Beſtimmung und Berichtigung des Begriffes von dem Vermögen der menſchlichen Freyheit ſo weit getrieben, daß er völlig ungedenkbar wurde. In wie fern es aber auf die Entdeckung des Grundes der Gültigkeit ſittlicher Vorſchriften oder der moraliſchen Nothwendigkeit pflichtmäßiger Handlungen Beziehung hatte, hat es auch auf ein Syſtem (den Epikureismus) geführt, nach deſſen Lehrſätzen menſchliche Tugend nichts weiter, als wohlberechneter Eigennutz ſeyn kann, wodurch, wenn man es in die Ueberzeugung aufnimmt, das menſchliche Herz verdorben und jeder in ihm befindliche Keim zum Guten erſtickt werden muß. Diejenigen unſerer ſpeculativen Philoſophen hingegen, welche, durch ein lebhafteres Gefühl von dem Unterſchiede der Tugend und des Eigennutzes geleitet, die Verwandlung der Moral in eine Kunſt, das Leben recht zu genießen, verabſcheuen, und die Nothwendigkeit der ſittlichen Handlungen aus einer andern Quelle, als aus der Selbſtliebe, abzuleiten und begreiflich zu machen verſucht haben, mögen ja zuſehen, daß ſie nicht in andern Worten daſſelbe ſchädliche Spielwerk mit Begriffen treiben, und dem Urſprunge der Pflichtgebothe etwas zum Grunde legen, das genau beſehen am Ende doch wieder auf Bedürfniſſe der Selbſtliebe Beziehung hat und die Gül-

tig-

tigkeit jener Gebothe für das Handeln mit dieſen Bedürfniſſen verknüpft.

Ob man alſo gleich von der Denkart des Skepticismus nicht ſagen kann, daß ſie etwas enthalte, das die moraliſch gute Geſinnung unmittelbar verſtärke, und ihr bloß eigenthümlich wäre, wie der Dogmatismus von ſich bisweilen vorzugeben pflegt; ſo läßt ſich doch von derſelben rühmen, daß ſie keinen von den ſpeculativen Irrthümern, wodurch die Heiligkeit des Pflichtgebothes geſchwächt wird, aufkommen laſſe, und auch jede Vernünfteley zerſtöre, wodurch man zwar dieſer Heiligkeit noch mehr äußern Glanz geben wollte, am Ende aber doch ſie um ihre, den menſchlichen Willen zu feſten Entſchließungen beſtimmende Kraft gebracht hat.

Mit dem Verhältniſſe der ſkeptiſchen Denkart zur religiöſen Geſinnung hat es nun faſt dieſelbe Bewandniß, wie mit dem Verhältniſſe eben derſelben zur Erkenntniß unſerer Pflicht.

Wenn ihr ſagt: Wir beziehen die ganze Welt, ſo weit wir ſolche kennen, und beſonders auch die ganze Einrichtung der menſchlichen Natur, mit ſammt den Anlagen derſelben zur Moralität, auf einen höchſten und abſoluten Grund, der von der Welt ſelbſt, und eben ſo auch von allem, was zu unſerer Natur gehört, verſchieden iſt; der Erkenntniß dieſer Beziehung legen wir jedoch nicht den Werth einer Wiſſenſchaft bey, ſondern geben ſie nur für

ein

ein Fürwahrhalten aus, das ſich auf das Zutrauen ſtützt, welches unſere Vernunft zu ſich ſelbſt hat, und vermöge deſſen ſie die ihr eigenthümlichen Geſetze nicht für Quellen leerer Täuſchungen halten kann; und weil wir dieſes Zutrauen beſitzen, ſehen wir alle Gebothe der Pflicht für Befehle des Urhebers unſerer Natur an, und glauben durch Erfüllung jener den Abſichten dieſes zu entſprechen: Wenn ihr den Inhalt und die Feſtigkeit eurer religiöſen Denkart auf dieſe Weiſe beſtimmt, ſo iſt in eurer Ueberzeugung ſchlechterdings nichts enthalten, was der Skepticismus ſeinen Grundſätzen gemäß beſtreiten und als grundlos verwerfen könnte; ſondern ihr findet ſogar an dieſen Grundſätzen einen feſten Damm gegen die Fluth leerer Vernünfteleyen aus abſtracten Begriffen, die eure religiöſe Ueberzeugung entweder zu erſäufen, oder mit dem Schlamme des Aberglaubens und der Schwärmerey zu verunreinigen drohen.

Obgleich nähmlich der Skepticismus die reale Möglichkeit einer Wiſſenſchaft von ſolchen Dingen läugnet, deren Exiſtenz außer der Sphäre unſers Bewußtſeyns liegt, weil wir von dieſen Dingen uns nur Vorſtellungen machen können, dieſe Vorſtellungen aber nach dem Urtheile der Vernunft die dadurch vorgeſtellten Dinge nicht ſelbſt ſind; ſo läßt er doch alles dasjenige, was im Bewußtſeyn unmittelbar gegeben und gegenwärtig iſt, gänzlich unbeſtritten, und es gehört nach ihm zur Einrichtung der menſchlichen Natur, den Inhalt des Bewußtſeyns für das, was er iſt,

an-

anzuerkennen, und darnach im Handeln ſich zu richten. Giebt es alſo ein Bedürfniß der menſchlichen Vernunft, vermöge deſſen dieſelbe, ſobald ſie über das Daſeyn der Welt nachdenkt, dieſe Welt oder einen beſondern Theil derſelben auf ein Etwas außer der Welt zu beziehen ſich genöthigt ſieht; rührt dieſes Bedürfniß nicht aus ſubjectiven Gründen her, die nur bey einigen Menſchen Statt finden, ſondern gehört es allgemein zur menſchlichen Vernunft, welches man daraus inne wird, daß es dieſe Vernunft zu allen Zeiten zu erkennen gegeben hat; iſt endlich dieſes Bedürfniß von der Art, daß die Vernunft ſich ſelbſt aufgeben und von ihrer eigenen Natur abweichend werden müßte, wenn ſie gegen die Gültigkeit ihres Verfahrens, wodurch es allein befriedigt werden kann, ein Mißtrauen hegen wollte: So kann das, was die Vernunft dieſem Bedürfniſſe gemäß annimmt und vorausſetzt, nach ihrer eigenen Einſicht nicht für einen bloßen Wahn und für etwas willkührlich Erſonnenes gelten, und alſo auch kein Object der ſkeptiſchen Zweifel ſeyn.

Ob nun die Vernunft in Rückſicht auf die ihr bekannte Einrichtung der Welt, oder in Rückſicht auf die moraliſche Beſtimmung des Menſchen und auf den oberſten Zweck ſeines Handelns ein Bedürfniß von der eben beſchriebenen Art habe, das Daſeyn eines von der Welt verſchiedenen Urhebers derſelben vorauszuſetzen, kann hier unentſchieden gelaſſen werden; denn wir haben ja jetzt nicht die

Fundamente der Religionslehre anzugeben, ſondern nur den Skepticismus gegen den Vorwurf, daß er den Unglauben befördere, zu vertheidigen. Das kann aber nicht oft genug erinnert werden, daß es für die Feſtigkeit der religiöſen Geſinnung von großem Nutzen ſey, den auf das Bedürfniß der Vernunft geſtützten Glauben an Gott, ob er gleich in Anſehung der Dauerhaftigkeit in der Ueberzeugung, die er enthält, und in Anſehung des Einfluſſes auf unſer Handeln, keinem Wiſſen nachſteht, dennoch nie für eine Wiſſenſchaft von dem Urweſen (Theologie) auszugeben, ſondern als ein Fürwahrhalten von ganz anderer Art von allem Wiſſen zu unterſcheiden. Es liegt nähmlich ſehr viel daran, daß die Vernunft die verſchiedenen Arten des Fürwahrhaltens nicht mit einander verwechſele, und auch die mancherley Quellen deſſelben unterſcheide, indem nicht nur ohne dieſe Vorſicht leicht leere Einbildungen für reale Einſichten ſich einſchleichen, ſondern auch unauflösbare Zweifel bey demjenigen entſtehen, was als wahr anzunehmen vernunftmäßig iſt.*)

"Wenn

*) Das Vorgeben, im Beſitze eines apodiktiſchen Wiſſens von der Exiſtenz Gottes zu ſeyn, hat den allermeiſten Anlaß zur Entſtehung des Unglaubens dargebothen, und es gieng zum wenigſten natürlich zu, daß wenn die Gründe dieſes Wiſſens unterſucht, und ſämmtlich unbefriedigend befunden worden waren, der Glaube an Gott für aus Aberglauben entſprungen angeſehen wurde. Es veranlaßt jedoch auch Irrthum, wenn man der Erkenntniß der Beziehung der Welt auf einen Urheber außer derſelben, welche die Vernunft auf Data geſtützt, die bloß in ihr liegen, vornimmt, für Wahrſcheinlichkeit aus,

"Wenn jedoch auch — wird man vielleicht hierbey erinnern — der Skepticismus nichts enthält, was die Vernunft durchaus hinderte, die ganze Welt, oder einen Theil derſelben auf einen von ihr verſchiedenen Urheber derſelben, den wir Gott nennen, zu beziehen, und dieſer Beziehung zu trauen; ſo geſtattet doch der Skepticismus, weil er alle Erkenntniß der Eigenſchaften der Urſache aus der Beſchaffenheit der Wirkung verwirft, durchaus nicht, daß man ſich eine beſtimmte Vorſtellung von der abſoluten Urſache der Welt mache. Nun kann aber ein Etwas, von deſſen Eigenſchaften man gar nichts verſteht, unmöglich ein Ge-

ausgiebt; denn ſobald wir in unſerm Denken uns über die Sinnenwelt erheben, fallen alle Regeln und Gründe einer wahrſcheinlichen Erkenntniß weg. Eigentlich genommen iſt der Glaube an Gott bloß ein Analogon einer wahrſcheinlichen Erkenntniß, indem der erſtere von der letztern der innern Beſchaffenheit nach ſehr verſchieden iſt, und nur darin mit ihr Aehnlichkeit hat, daß in jenem das Fürwahrhalten in eben dem Verhältniſſe zum Vertrauen ſteht, welches die Vernunft zur Richtigkeit ihrer Vorausſetzung hat, daß etwas exiſtire, weil dieſe Vorausſetzung einem weſentlichen Bedürfniſſe in derſelben abhilft, als wie ſich in dieſer das Fürwahrhalten zu der Einſicht der allgemeinen Gültigkeit der Geſetze der Natur verhält. Es wäre ſehr gut, und würde vielen unnützen Wortwechſel über die Beſchaffenheit der religiöſen Ueberzeugung verhindert haben, wenn wir zur Bezeichnung der aus den Bedürfniſſen der Vernunft hervorgehenden religiöſen Denkart ein anderes Wort, als das Wort Glaube hätten, welches dem Sprachgebrauche gemäß nur zur Bezeichnung der Ueberzeugung gebraucht wird, die mit der Einſicht desjenigen, was nach Geſetzen der Natur anzunehmen iſt, verbunden iſt.

Gegenſtand der Verehrung ſeyn, denn die Idee von dieſem Etwas enthält nichts, was auf den Willen Einfluß haben könnte. Mithin führt der Skepticismus am Ende doch auf Unglauben und Irreligion."

Aber wer ſagt euch denn, daß nichts ein Gegenſtand eurer Verehrung ſeyn könne, als deſſen beſtimmte Eigenſchaften an ſich genommen ihr erkannt habt? Eure Vernunft doch gewiß nicht. Weſſen Geiſt weder durch die Betrachtung der Vollkommenheiten, die ſich allenthalben in der Welt zeigen, ſo weit wir ſie kennen, noch auch durch die Betrachtung der Anlagen zum Moraliſchen in der menſchlichen Natur, die doch insgeſammt nur ein Abglanz der Herrlichkeit des Urhebers derſelben ſeyn ſollen, nicht zur Verehrung dieſes Urhebers geſtimmt wird, der würde ihn wahrlich auch nicht für ſeinen Oberherrn praktiſch anerkennen, wenn er ihn gleich mit den Augen ſehen, oder mit den Händen betaſten könnte. Das iſt eben eine der wohlthätigſten Wirkungen des Skepticismus, daß er auf die Fehler des Schluſſes von der Beſchaffenheit der Wirkungen auf die beſtimmte Beſchaffenheit der Urſache aufmerkſam macht, denn dadurch reinigt er ins beſondere auch die Idee der Gottheit von allen dieſelbe entheiligenden Zuſätzen der Phantaſie. Ihr ſollt euch dieſes Weſen als das Unendliche denken, d. h. als Etwas, das von allem Endlichen gänzlich, und mithin nicht bloß dem Grade, ſondern auch der Art nach verſchieden iſt. Dieſe Unendlichkeit bringt man alſo noch nicht

das

dadurch heraus, daß man das Endliche nimmt, und durch unendliche Zuſätze vermehrt, oder bis zum Unendlichen zu ſteigern verſucht. Nicht beſſer verfahrt ihr aber, wenn ihr erſt alle Realitäten der Dinge in der Sinnenwelt in ein einziges Ganzes vereinigt denkt, und aus dieſem Ganzen durch Einſchränkung deſſelben die endlichen Dinge entſtehen laßt. Dieſes Geſchöpf eurer Einbildungskraft iſt noch um vieles ſchlimmer, als die ewige formloſe Materie der Alten, aus der durch Hinzuſetzung der Formen die Welt entſtanden ſeyn ſoll; und wenn eure Vernunft ſich nur noch beſinnen wollte, ſo würde ſie es bald ihrer ſelbſt unwürdig finden, aus dem Erhabenſten, was ſie nur zu Denken vermag, ein ſolches buntſcheckiges Allerley zu machen. Ihr ſollt euch von Gott gar kein Bildniß machen, weil ihr ihn doch nur in ein ungeſtaltes Weſen verwandeln würdet. Er iſt der Unnennbare und Unbegreifliche, von dem ſich unſer Verſtand keinen angemeſſenen Begriff machen kann. Freylich iſt es unvermeidlich, daß man, ſo lange die Vernunft im Zuſtande der Kindheit ſich befindet, von Gott in Bildern rede, und ihn anthropomorphiſire und perſonificire, um die Idee davon ihrer Faſſungskraft in dieſem Zuſtande nur nahe zu bringen, und die Ausdrücke, deren man ſich zu dieſem Behufe bedient hat, können, wenn ſie mit Vorſicht gewählt waren, und auf den Abſtand, der zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen Statt findet, hindeuteten, nicht nur nützlich geweſen ſeyn, ſondern auch, richtig verſtanden, noch

fer-

ferner beybehalten werden. Aber unerträglich iſt es, wenn diejenigen, welche im Nahmen der zum männlichen Alter herangewachſenen Vernunft von der Idee einer höchſten Vollkommenheit zu uns reden wollen, die Sprache der Kindheit nicht verlaſſen, und das Symboliſche derſelben nicht für das, was es iſt, nehmen können, gleichwohl aber uns vorbuchſtabiren wollen, was wir in der Idee von Gott leſen oder nicht leſen dürfen, um nur einen Gott haben und an einen Gott glauben zu können. Und was kann der Effect ſolcher Anmaßungen ſeyn? Wohl kein anderer, als der, daß wenn dieſe ausſchließlichen Beſitzer der Erkenntniß der höchſten Vollkommenheit Schüler finden, die gutmüthig genug ſind, alles ſo nachzuſprechen, wie es ihnen vorgeſagt worden iſt, alsdann freylich an der Sprache jener nichts verändert wird, dieſelbe aber auch in einen leeren Wortſchwall, der auf Kopf und Herz keinen Einfluß hat, übergeht; daß hingegen, wenn ſich wißbegierige Zuhörer an ſie wenden, die nicht immer im Zuſtande der Unmündigkeit verharren wollen, und das Vorgeſagte prüfen, dieſe alsdann auf den Weg zum Unglauben geleitet werden. Denn dadurch ſind eben die meiſten Zweifel gegen die Realität der Idee von Gott entſtanden, daß man deſſen Eigenſchaften beſtimmte, und daraus wieder auf beſtimmte Eigenſchaften der Welt ſchloß, indem man, wenn nun dergleichen Eigenſchaften an der Welt nicht angetroffen wurden, zuerſt die angegebenen Eigenſchaften Gottes, und hernach, weil

nach

nach der Verſicherung der Schulen die Gottheit in dieſen Eigenſchaften enthalten und daran mit ihrer Weſenheit gebunden ſeyn ſoll, daß Daſeyn Gottes ſelbſt zu bezweifeln anfieng.

Obgleich alſo der Skepticismus von ſich nicht rühmen kann, neue Gründe des Glaubens an Gott in der Tiefe der menſchlichen Vernunft entdeckt zu haben: So gewährt er doch den Vortheil, daß er theils alle Grübeleyen einer irre geleiteten Vernunft abweiſt, wodurch die Wirkung der natürlichen und in allen Menſchen, die Vernunft haben, vorhandenen Gründe der Religion geſchwächt wird, theils die Irrthümer des Anthropomorphismus aufdeckt (welcher immer eine unwürdige Idee von Gott liefert, er mag nun den Inhalt dieſer Idee vorzüglich aus der Phantaſie hernehmen, oder nach den Kategorien der Dinge in der Welt beſtimmen, oder aus dem menſchlichen Willen und deſſen Geſetz ableiten), und uns dagegen anweiſt, den Urheber der phyſiſchen und ſittlichen Welt bloß in ſeinen Werken und Gebothen aufzuſuchen und kennen zu lernen.

D.

Der Skepticismus iſt das einzige ſichere Mittel gegen alle Arten der Schwärmerey.

Was endlich das Vorgeben anbetrifft, daß der Skepticismus zum wenigſten mittelbarer Weiſe die Schärmerey be-

begünſtige und befördere; ſo läßt ſich auch deſſen Grundloſigkeit leicht und überzeugend darthun.

Wenn beurtheilt werden ſoll, welche Wirkungen eine gewiſſe Denkungsart und Ueberzeugung hervorbringe, ſo dürfen die Data dieſer Beurtheilung nicht von dem hergenommen werden, was etwa manchmahl der Erfahrung zu folge in gewiſſen Köpfen mit einer ſolchen Denkungsart ſich vereinigt hat. Denn durch die Inconſequenz im Denken und durch Mangel an Einſicht ſind ja oft Ideen, die in einem völligen Widerſpruche mit einander ſtehen, in die Denkart zugleich aufgenommen worden. Hierbey iſt vielmehr am meiſten darauf zu ſehen, ob das, was die Wirkung einer gewiſſen Denkungsart ſeyn ſoll, nach den Geſetzen des menſchlichen Geiſtes damit in Verbindung ſtehe.

Geſetzt alſo auch, daß manche von denjenigen, welche einen Hang zu ſchwärmeriſchen Beſchäftigungen hatten, und an dem Beſitze überſchwänklicher Einſichten Vergnügen fanden, ſo bald ihnen dieſer Beſitz aus Begriffen und Grundſätzen der ſpeculativen Philoſophie ſtreitig gemacht wurde, dieſe Angriffe durch Berufung auf gewiſſe dem Skepticismus eigenthümliche, aber von ihnen übel verſtandene Lehren abzuwehren ſuchten; ſo folgt daraus noch nicht, daß dieſe Lehren ein Schild ſind, das irgend einer Art der Schwärmerey Schutz gewähre. Denn den Mißbrauch ihrer Wahrheiten und Einſichten kann ſelbſt die himmliſche Weisheit nicht verhindern.

Will man mithin den Skepticismus beſchuldigen, daß er auf irgend eine Art die Schwärmerey befördere, ſo muß man etwas in der ihm eigenthümlichen Ueberzeugung nachweiſen, wodurch die Hoffnungen und Anſprüche auf überſchwänkliche und dem natürlichen Menſchenverſtande verborgene Einſichten genährt werden. Dergleichen läßt ſich nun aber darin gar nicht ausfindig machen, und deſſen Vorſchrift, nur dasjenige als in uns, oder außer uns wirklich anzuerkennen, wofür das Bewußtſeyn ein Zeugniß, daß es exiſtire, ablegt, nachdem dieſes Zeugniß an dem Probierſteine der Beyſtimmung anderer vernünftigen Menſchen geprüft worden iſt, vereitelt alle Anſprüche auf Erkenntniſſe, die über das Gebieth der Erfahrung hinausreichen ſollen. Dagegen macht eigentlich der Dogmatismus das Uebel der Schwärmerey ganz unheilbar, und wenn die Anhänger von jenem ſich dieſer nicht ergaben, ſo war dieß weit mehr die Wirkung eines ſie unſichtbarer Weiſe ſchützenden Genius (der ſonſt auch die geſunde und allgemeine Menſchenvernunft genannt wird), als ein Effect der von ihnen angenommenen Principien.

Nach dieſen Principien reicht nähmlich das menſchliche Wiſſen über diejenigen Dinge hinaus, wofür unſer Bewußtſeyn das Zeugniß ablegt, daß ſie objective Wirklichkeit haben, und dieſen Principien gemäß haben die Dogmatiker auch immer das Glück gehabt, hinter den Objecten der Erfahrung etwas zu entdecken, das ganz anders be-

ſchaf-

ſchaffen iſt, als wofür wir dieſe Objecte in dem durch unſere Natur eingeſchränkten Wahrnehmungskreiſe erkennen. Da ſind es bald Atomen, bald Monaden, welche hinter der Erkenntniß von Dingen, die unſere Sinne liefern, verborgen liegen ſollen; bald iſt es eine einzige, ewige und unendliche Subſtanz, welche ihre Attribute auf eine unendlich mannigfaltige Art modificirt, damit wir, auch wieder bloße Modificationen der Attribute dieſer Subſtanz, am Schauſpiele einer Welt uns ergötzen können; bald ſollen es die verborgenen Thätigkeiten unſerer Gemüthskräfte ſeyn, welche die Welt entweder bloß der Form nach, oder auch der Materie nach hervorgebracht haben. Freylich giebt der Dogmatiker nicht vor, die Atomen, Monaden, die einzige Subſtanz, und die Thätigkeiten unſers Gemüthes, die hinter den Schattenriſſen von Dingen, welche uns die natürliche Erkenntnißart des Menſchen vorhält, verborgen liegen ſollen, geſehen zu haben; ſondern er will deren Daſeyn nur durch Hülfe abſtracter Grundſätze und Begriffe ausfindig gemacht haben. Nun iſt ja aber eben dieß das Fundament des Wahnes aller groben Schwärmerey, daß die Dinge in der Welt etwas ganz Anderes ſind, als wofür ſie auf dem allen Menſchen gemeinſchaftlichen Standpuncte erkannt werden, und daß ſich dasjenige, was ſie in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen ſeyn ſollen, allerdings auskundſchaften laſſe. Dieſer Wahn findet alſo an den Entdeckungen, die der Dogmatismus gemacht haben will, zum wenigſten eine neue

 und

und erwünſchte Beſtätigung. Daß aber dieſer bloß durch Begriffe, und abſtracte Grundſätze, jener hingegen durch beſondere innere Anſchauung und Gefühle zur Einſicht von dem, was hinter der Erkenntniß der natürlicher Weiſe wirkenden Sinne verborgen liegt, erkannt haben will, macht eben keinen ſolchen Unterſchied zwiſchen beyden aus, vermöge deſſen ſie ſich gar nicht mit einander vereinigen ließen. Und wenn man erwägt, ob wohl der alles in Begriffen vorſtellende Verſtand vermögend ſey, durch bloße Zergliederung ſeiner Begriffe zu irgend einer außer ihnen befindlichen Exiſtenz zu gelangen, oder ob nicht vielmehr zur Möglichkeit der Erkenntniß von etwas objectiv Vorhandenen irgend eine Art der Anſchauung erforderlich ſey; ſo möchte eigentlich wohl der Schwärmer in der Berufung auf innere Gefühle einen überhaupt genommen weit gültigern Zeugen für ſeine überſchwänklichen Einſichten anführen, als der Dogmatiker durch die Hinweiſung auf abſtracte Begriffe und Grundſätze zu ſtellen vermag.

Daß der Dogmatismus durch ſeine Beſchäftigung mit der Erkenntniß des Ueberſinnlichen am Ende doch in eine gewiſſe Art von Schwärmerey ſich verliere, hat man auch, zum wenigſten neuerlich, immer mehr und mehr eingeſehen, und daher (ſeit dem Locke hierüber wieder die erſten Winke ertheilt hatte) die Bearbeitung der Metaphyſik vorzüglich mit zur Aufſuchung und Beſtimmung der Gränzen gebraucht, innerhalb welcher ſich unſer Erkenntnißvermögen halten

muß

muß, wenn wir nicht durch Wahn und Einbildungen getäuſcht ſeyn wollen. Auch hat allerdings die Aufſuchung dieſer Gränzen den Beſchäftigungen mit transſcendentalen Dingen, oder der Schwärmerey in und vermittelſt der ſpeculativen Philoſophie bereits großen Abbruch gethan, und zum wenigſten dieß weit begreiflicher gemacht, als es ſonſt wohl war, daß nicht alles, was man denkt, deßhalb auch wirklich ſey. Allein ſo wie bisher die Feſtſetzung der Gränzen des auf Wahrheit führenden Gebrauches der verſchiedenen Zweige des Erkenntnißvermögens betrieben worden iſt, konnte doch unmöglich eine Radical-Cur des Hanges zur Schwärmerey bewirkt werden. Dieſe Cur kommt nähmlich nicht zu Stande, wenn man der Vernunft noch ein Vermögen einräumt, von irgend etwas, das außer aller Erfahrung da ſeyn ſoll, eine beſtimmte und gewiſſe Erkenntniß zu beſitzen; denn mit welchem Rechte wollte man es ihr wohl unterſagen, durch Hülfe dieſes Vermögens in vielerley Gegenden des Ueberſinnlichen Beſitz zu nehmen und ſich anzubauen. Will man den fernern Gedeihen der Schwärmerey ſteuern, ſo muß man ihr nicht bloß die Blätter beſchneiden, ſondern ſie mit ſammt der Wurzel ausrotten, weil ſie ſonſt nur in einem deſto üppigern Wuchſe wieder emportreibt. Nun kann man aber doch unmöglich ſagen, daß durch eine aus der Erkenntniß der hyperphyſiſchen Gründe der Erfahrungskenntniß abgeleitete Gränzbeſtimmung der Realität menſchlicher Einſichten dem Hange zur Beſchäftigung mit trans-

tranſſcendentalen Dingen alle Nahrung entzogen worden ſey. Denn iſt es wahr, was dieſe Beſtimmung der Gränzen menſchlicher Erkenntniß vorausſetzt, daß die Objecte der Sinne nichts weiter ſind, als Erſcheinung deſſen, was hinter dieſer Erſcheinung verborgen liegt; ſo ſind ja Dinge außer aller Erfahrung erkennbar, und ſo kann die Verſicherung, daß die menſchliche Einſicht nur auf die Erſcheinungen eingeſchränkt ſey, nicht ernſtlich gemeint ſeyn, weil ſonſt kein Menſch davon etwas wiſſen könnte, daß hinter den Wahrnehmungen der Sinne noch ein von dieſen Wahrnehmungen ganz verſchiedenes Ding verborgen ſey. Iſt es aber euch ſelbſt gelungen, einen Schritt über die Erfahrung hinaus zu thun, ſo dürft ihr andern es auch nicht verwehren, ähnliche Schritte zu verſuchen, die vielleicht in andere Gegenden des Ueberſinnlichen führen, als in welche ihr gelangt ſeyd.

Es iſt daher auch gar nicht immer grobe Inconſequenz, wenn ſelbſt diejenigen Principien der Erklärung des Urſprunges menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen, nach welcher dieſe Erkenntniſſe lediglich auf das Gebieth der Erfahrung eingeſchränkt ſeyn ſollen, durch geſchickte Benutzung und durch einige Zuſätze, die ſich allerdings mit jenen Principien recht wohl vertragen, dazu angewendet worden ſind, den Augen des menſchlichen Geiſtes die Ausſicht auf eine ganz neue hyperphyſiſche Welt (in uns oder außer uns) zu eröffnen. Denn nicht dadurch, daß man die menſchliche Vernunft ermahnt

und

und warnt, doch ja nicht das Wageſtück beſtehen, und in die überſinnliche Welt, die hinter der ſinnlichen, aus lauter Erſcheinungen beſtehenden Welt verborgen liegen ſoll, eindringen zu wollen, wird ſie zu dem Entſchluſſe gebracht werden, ſich mit den Einſichten zu begnügen, die ihr auf dem natürlichen Standpuncte des Menſchen von der Welt, und von dem was dazu gehört, zu Theil werden kann. Die Behauptung und Verſicherung, daß hinter den Erſcheinungen etwas von ihnen ganz Verſchiedenes da ſey, iſt viel zu einladend zu dem Verſuche, dieſem Etwas weiter nachzuforſchen. Denn der Inbegriff der hinter den Erſcheinungen verborgenen Dinge wäre die Region der Wahrheit; und wer ſollte ſich nicht nach der ſehnen! Seyd ihr aber im Stande geweſen, die Exiſtenz dieſer Region auszukundſchaften, ſo wird ſich auch wohl von der Beſchaffenheit deſſen, was in ihr da iſt, und zwar vielleicht auf eben dem Wege, der euch zu deſſen Exiſtenz führte, oder auf irgend einem andern, etwas entdecken laſſen.

Nur allein dadurch, daß die Vernunft begreifen lernt, es ſey alles nur ein leeres Hirngeſpinſt, was man von den Dingen, die hinter den Erſcheinungen der Sinne verborgen liegen ſollen, einzuſehen glaubt, daß ſie ferner darüber gründlich unterrichtet wird, keine Beſchäftigung mit bloßen Begriffen könne auf die Exiſtenz von Dingen führen, und daß ſie endlich davon Ueberzeugung erhält, die Erkenntniß des Exiſtirenden ſey an das Zeugniß des Bewußtſeyns gebun-

bunden, und dürfe nur dieſem Zeugniſſe gemäß, nachdem daſſelbe (nicht bloß mit den Erkenntniſſen, die der Verſtand a priori von der Einrichtung der Natur beſitzen ſoll, ſondern) mit den Ausſprüchen des Bewußtſeyns anderer Menſchen zuſammenhalten und darnach geprüft worden iſt, um darin das bloß Subjective von dem Objectiven und für alle Menſchen Gültigen ſicher unterſcheiden zu können, beſtimmt werden; nur allein hierdurch wird die Vernunft abgehalten, mit hyperphyſiſchen Dingen nach bloßen Begriffen davon ſich zu beſchäftigen. Alſo iſt der Skepticismus, und nur er allein, das ſichere Verwahrungsmittel gegen alle ſchwärmeriſche Verirrungen, und ob er gleich nicht nach überſchwänklichen Einſichten von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß, die Gränzen dieſer Erkenntniß, ſo fern ſie real iſt, angiebt, ſo läßt er doch dieſe Gränzen nicht unbeſtimmt, ſondern ſtellt ſichere und von der Grundeinrichtung des Menſchen in Anſehung des Erkennens objectiver Dinge abgezogene Regeln auf, bey deren Befolgung die Vernunft ſich niemahls in das gränzenloſe Gebieth des Wahns und leerer Täuſchungen verlieren kann.

Digitized by Google

Digitized by Google

S. 599 Den Gegen- [illegible] wirklich [illegible] Mangeln [illegible] können [illegible] die
Entfernung des Nachtheils in dem [illegible]
S. 601 Quellen d. [illegible] S. 604
S. 612 Gründe d. Staat.
Die [illegible] auf Bedingungen [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Act [illegible] werden.

Digitized by Google

Digitized by Google